


# المحجة

مجلّة متخصّصة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة
28



معهد المعارف الحكمية
للدراسات الدينية والفلسفية
The Sapiential Knowledge Institute
For Religious & Philosophical Studies



## عدد خاصّ: الصدرائيّة والحكمة المتعالية



## دراسات وأبحاث










العـدد الثامن والعشــرون ٢٠١٤

# فهـرس المحتويـــات

# مع العدد

لئـن افتتحت مجلّة المحجّة عددهـا ما قبل الأوّل [العدد صفر] بعرضـ مدرسة الحكيم المتألّه صـدر الديـن محمّد بن إبراهيم الشيرزاي بعنوان «فلسفة المـلاّ صدرا»، فها هي الآن، وبعد مـرور سنوات وأعداد عدّة، تعـاود البسط للفكـر الفلسفيّ الصدرائيّ إيّـاه لما لهذا الفكر مـن أهمّيّة بالغة في دنيـا الاشتغال الفلسفـيّ الإسلاميّ والعالميّ، سـواء بسواء. ولكن هذه المـرّة نقدّم، أكثر ما نقدّم، قـراءةً لأهمّ المباني والمرتكزات الفلسفيّة التي شكّلت ملاك الفكر الصدرائـيّ، ساعـين إلى بيـان اللبنـة الأولى التي شكّلت مرتكـزًا لمدرسة الحكمـة المتعالية والاشتغال الصدرائيّ.

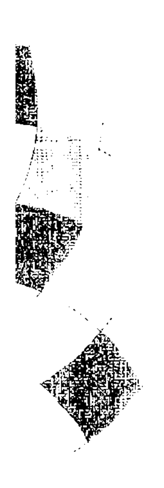
يلـج السيّد حسين نصر إلى مبحث الحكمة المتعالية بعرض غير مسهب عن تاريخ إدراج هـذا اللفظ حتّى قبل الملّا صدرا الشيرازي، الذي هـو نفسه قد استفاض في عرضه وبسطه في ما بعد، بزمن. ومن ثمّ ينتقل إلى عرض مرتكزات هذه المدرسة في فيء الفكر الصدرائيّ، ليخلصـ إلى أنّ الحكمة المتعالية مـا هي إلّا أفنون نبت في شجرة الفكـر الإسلاميّ ليتمكّن المسلمـون، إذ ذاك، من النفاذ إلى رؤية جديدة محدثة للحقائق الخالدة. ومع روبيرتس آيفنز نتمكّـن، كذلك، من قمش المباني الأساس التي بنى عليها الملّا صدر الدين فلسفته الحكميّة، إذ قدّم آيفنز عرضًا مسهبًا لأهمّ هذه المباني والمرتكزات الفلسفيّة.

أمّـا مع عليّ شـيرواني، فنغوص في الخصائصـ المنهجيّة لفلسفة صـدر المتألّهين مقارنةً بالفلسفـة المشّائيّة والإشراقيّة، كليهمـا. لنخلص، من ثمّ، إلى أنّ مدرسة الحكمة المتعالية، بما هـي هي، مدرسة فلسفيّة مستقلّة بالمعنى الخاصّ للفلسفة. نجحت في الاستفادة من المدارس السابقـة عليها، فجمعت بين العرفان، والإشراق، والشهود، والبرهان، جمعًا سالمًا لا جمع تكسـير، علـى حدّ تعبير شيرواني. وبعدها بسط كلّ من رضـا أكبريان ونجمه سادات رادفر لمسألـة القيامـة في الفكـر الصدرائيّ من منظور ألمـع تلامذة صدرا ألا وهـو محسن الفيض الكاشاني.

ويشتمـل باب «دراسات وأبحاث» في هذا العدد على دراسات خمس. البحث الأوّل هو تتمّة النقاش الذي دار بين نوام تشومسكي وميشال فوكو حول مفهوم الطبيعة البشريّة، والـذي يتنقّل بسلاسة بـين اللغة والعلوم والسياسـة، هذه المرّة، بفعـل الحضور الموسوعيّ لـكلّ منهما. وفي الدراسة الثانية يستعرض شفيق جـرادي القيم الحضاريّة التراكميّة بما هي مـلاك لفهم الحضارات، ليتـمّ، بالتالي، النفاذ إلى قراءات إسلاميّـة لموضوعة القيم والحداثة والحضـارة. ومن ثـمّ، مع فرانسوا رانجون، نقـدّم ترجمةً لمقال له، بسـط فيه للفظ «مجتمع مدنيّ»، عائدًا به إلى جذوره التاريخيّة وتحوّلاته المختلفة التي أدّت إلى اختلاف معناه اختلافًا جذريًّـا بفعل مرور الزمن وبفضـل التغيّرات الاجتماعيّة. وفي الدراسـة الرابعة نقرأ حوارًا سلسًـا مـع محمّد فنائي الأشكوري يعرض فيـه لموضوعة العرفان الشيعيّ بمـا هو بعد شرّانيّ للدين، ويتحدّث فيه، من ثمّ، عن أهمّيّة الترويج لهذا العرفان إيّاه قبالة العرفان الكاذب، في عيـون الأشكـوري، الذي يلقى كلّ رواج في بعض أنحاء هـذه البسيطة. وننهي هذا العدد مـع دراسة لأحمد ماجد، اختطّ فيها فكر الراحـل المصريّ عبد الرحمن بدوي، منطلقًا من فلسفتـه الوجوديّة التي انكبّ على العمل عليها لعرضها خارج الحاضنة الأولى التي ولدت فيها.

والله وليّ التوفيق

# ملـفّ العــدد



# ما هي الحكمة المتعالية؟[1]


## السيّد حسين نصر [2]

## ترجمة فاطمة محمّد زراقط[3]



لم يكـن الملا صدرا أوّل من أوجد لفـظ «الحكمة المتعالية»، لكنّه هو الذي هذّبه وشذّبه ليسبغ عليه مداليلـه وأفاهيمه الصدرائيّة، لتضحـى الحكمة المتعالية، إذ ذاك، مرتبطةً باسـم الملّا صدرا نفسه. تحـاول هذه المقالـة أن تعرّج على المباني الأساس التي ابتنت عليهـا مدرسة الحكمة المتعالية، مقدّمةً إيّاهـا بقالب يقارن بينها وبين المدارس الفلسفيّة السابقـة عليها، لا سيّما مدرسة الإشراق والمشّاء، مقارنة ستتيح لنا، تاليًا، النفاذ إلى أركان هذه المدرسة من مسبار المدارس التي سبقتها.



**المفردات المفتاحيّة:** الحكمة المتعالية؛ الملّا صدرا؛ ابن سينا؛ السهروردي؛ الطبيعيّات؛ الإلهيّات.


لقـد استخـدم متصوّفـة من طـراز القيصري لفـظ «الحكمة المتعاليـة» قبل صـدر المتألّهين الشيرازي بزمن. بل وورد هذا اللفظ في أعمال مشايخ من أعلام الفلسفة المشّائيّة على غرار قطـب الدين الشـيرازي[4]. إلّا أنّ المعنى المصاحب لهذا اللفظ، في هذه السرديّات، يختلف

---

(١) الفصل الخامس من كتاب **صدر الدين الشيرازي وحكمته المتعالية**؛ للمزيد انظر،
S. H. Nasr, *Sadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Affaires, 1997).

(٢) أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة جورج واشنطن في الولايات المتّحدة الأميركيّة.

(٣) معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(٤) يقتبس مـلّا صدرا في كتابه **شرح الهداية** بعضًا من شروحات قطب الدين الشيرازي علـى قانون ابن سينا ليُظهر مدى تجذّره [أي ابن سينا] في «الحكمة المتعالية»، فيقول: «إنّ الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا [بـ]أنّ المـدرك للمحسوسات الجزئيّة هو الحواسّ الخمس». للمزيد انظر، ملّا صدرا، **شرح الهداية** (طهران: ١٣١٣ هـ. ق.)، الصفحة ١٩٥.

ويُذكر أن أورد قطب الدين الشيرازي لفظ «الحكمة المتعالية» في كتاب **درّة التاج**، وكشف السيّد جلال الدين الآشتياني في رسالة أبرقها إلينا أنّ الحكمة المتعالية تشي بالحكمة الإلهيّة التي عبّر عنها مختلف الفلاسفة، وكذا استُخدمت [كما الحكمة

عن مفهوم الحكمة المتعالية الذي بسط له الملّا صدرا نفسه ومن تتلمذ على يده في ما بعد. إذ اختط تلامذة صدرا معنًى محدّدًا للحكمة المتعالية بلحاظ ارتباطها بالاشتغال الفلسفيّ والمتافيزيقيّ الصدرائيّ الجديد. فمن المشروع إذًا، في هذا السياق، الخوض في معنى الحكمة المتعالية ومبانيها، لنبيّن، من ثَمَّ، الأفكار التي توالدت عنها.

يتألّف مصطلح «الحكمة المتعالية» من لفظين: (١) الحكمة، و(٢) المتعالية. أخذ هذا المصطلح بالانتشار عندما بدأ تلامذة صدرا باستخدامه للدلالة على مدرسة صدرا الفلسفيّة، على الرغم من استخدام صدرا نفسه لهذا اللفظ إيّاه من قبل. وبعد مرور جيل كامل على الملّا، أطلق عبد الرزّاق اللاهيجي، وهو صهر صدرا وأحد ألمع تلامذته، وصف الحكمة المتعالية على الفلسفة الصدرائيّة[٥]. وفي الفترة القاجاريّة انتشر المصطلح على نطاق واسع، فالملّا هادي السبزواري، مثلًا، لم يقف في **شرح المنظومة**، ولو لهنيهة، كيما يبيّن سبب استخدام لفظ «الحكمة المتعالية» كاسم للمدرسة الصدرائيّة[٦].

وإذا ما محّصنا كتابات ملّا صدرا نفسه، لن نعثر في أيّ منها على فقرة يسمّي فيها الملّا مدرسته بـ«الحكمة المتعالية». استخدم صدرا هذا المصطلح بالذات، حقيقةً، لعنونة عملَين اثنَين له. أمّا الأوّل فهو مؤلّفه الشهير بـ«**الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**»، والثاني، وهو العمل الأخير للملّا، بعنوان **الحكمة المتعالية**[٧]. حتّى أنّ استخدام لفظ الحكمة المتعالية في **الشواهد الربوبيّة**[٨] كان في سياق الإشارة إلى كتاب ملّا صدار الأخير لا إلى منظومته

---

الإلهيّة] على نطاق واسع. يقول الآشتياني: «حكمت متعاليه كه همان حكمت الهى روش اهل تحقيق باشد در همه جا قبل از ملّا صدرا به جشم مى خورد»، [يمكن ملاحظة الحكمة المتعالية، التي هي هي الحكمة الإلهيّة، أنّى حللنا قبل ملّا صدرا].

وقد كتب ملّا شمسا الجيلاني [شمس الدين الجيلاني]، وهو ممّن عاصروا الملّا صدرا، وخالفوه في كثير من أفكاره ومعتقداته، كتابًا بعنوان **الحكمة المتعالية**.

(٥) نُشرت رسالة عبد الرزّاق اللاهيجي إلى صدرا في، جواد مصلح، **فلسفه عالي يا حكمت صدر المتألّهين** (طهران: دانشگاه طهران، ١٣٧٧ هـ. ق.)، الجزء ١ (**رساله وجود**).

(٦) إذ شرح السبزواري البيت الثامن من المنظومة، «لاقت برسم بمداد النور»، قائلًا: «**لاقت** أي الحكمة المتعالية أو المنظومة باعتبار اشتمالها على مسائل الحكمة المتعالية [...]». للمزيد انظر، هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، تحقيق مهدي محقّق وتوشيهيكو إيزوتسو (طهران، ١٩٦٩)، الصفحة ٣٩.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من، هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، تعليق آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتصحيح مسعود طالبي، الطبعة ١ (طهران: نشر ناب، ١٩٩٢)، الصفحة ٥٢. المترجم.

(٧) قدّم السيّد جلال الدين الآشتياني لهذا الكتاب في طبعته الفارسيّة، فيما قدّم له السيّد حسين نصر في ترجمته الإنكليزيّة.

(٨) يقول ملّا صدرا في ما خصّ إدراك النفس بالمعقولات الكلّيّة: «[...] ولهذا بسطنا القول فيها في **الأسفار الأربعة** بسطًا كثيرًا، ثمّ **بالحكمة المتعالية** بسطًا متوسّطًا». انظر، صدر الدين بن محمّد الشيرازي، **الشواهد الربوبيّة**، تقديم جلال الدين الآشتياني (مشهد، ١٩٦٧)، الصفحة ٣٤.

ومدرستـه الفلسفيّـة. وثَمّ سببَـين اثنَين دفعا تلامـذة مـلّا صدرا إلى إطـلاق لفظ «الحكمة المتعاليـة» على اشتغالـه الفلسفيّ، وهما: (١) عنوان كتاب **الأسفـار**، وفيه إشارة إلى وجود مدرسـة قُذف بهـا بعيدًا بفعل المعتقدات المتافيزيقيّة، مضافًـا إلى أنّ لفظ «في»، (**في الأسفار العقليّـة الأربعـة**)، الذي يشي بسفـر نحو مرسًى من اليقين؛ و(٢) ثـمّ دروس شفويّة، ألقاها الشيـخ نفسـه، يشير فيهـا إلى أنّ المقصد من الحكمة المتعالية ليس بعض كتبه فحسب، بل مدرسـة صدرا بعامّة. يتعذّر علينـا، بالطبع، إقامة دليل مكتوب علـى هذا السبب الأخير، لكنّ أبرز مشايخ هذه المدرسة في إيران اليوم يثبتون صحّة هذا المدّعى، فهم تناقلوا الحديث الشفـويّ لصدر المتألّهين الذي تضايـف مع كتابات بين أيديهم عبر سلسة من المدرّسين تمتدّ جذورها إلى ملّا صدرا نفسه، ويُعدّ هذا خير دليل على مقبوليّة هذا المدّعى.

وكذا بات لفظ الحكمة المتعالية يشير، حكرًا، إلى مدرسة معيّنة من الثيوصوفيّة التقليديّة، رفـع قواعدها صدرا نفسه، وهي تسمية برزت مع عصر صدرا واستطالت حتّى يومنا هذا. وتعدّ الحكمة المتعالية التسمية الأكثر ملاءمةً لمدرسة صدرا، لا لأسباب تاريخيّة فحسب، بل لأنّ معتقـدات ملّا صدرا تـدور في محور الحكمة بما هي هي، والرؤية الفكريّة للمتعالي التي توصـل إلى المتعالي نفسه. وعليه، تعدّ «الحكمـة الـمتعالية» ملاك المدرسة الصدرائيّة وذلك لأسباب تاريخيّة ومتافيزيقيّة في آن.

وإذا رمينـا إلى فهم ملّا صدرا للحكمة المتعاليـة يجدر بنا التوقّف عند تعريفه للحكمة، أو للفلسفة[٩]. فعندما يبسط صدرا الحديث عن الحكمة فهو، بذلك، يقصد الحكمة المتعالية لا غير، ذلك أنّ الحكمة، في نظره، هي الحكمة المتعالية التي بسط لها. ويجدر بنا الإشارة، هـا هنا، إلى أنّ مـلّا صدرا، كما الفلاسفـة المسلمين الأوائل، بل وأكـثر، اضطلع في بيان الفلسفـة والحكمـة ومعانيهما. إذ أسهب صـدرا في شرحهما في كثير مـن كتبه، وما برح يعرّفهمـا في غير مرّة، معتمـدًا في تعريفاته وشروحاته على أمّهـات الكتب، جامعًا مختلف

---

وفي الترجمـة العربيّة استفدنا من، صدر الدين بن محمّد الشيرازي، **الشواهد الربوبيّة**، تحقيق جلال الدين الآشتياني (قم: بوستان كتاب، ١٣٨٢ هـ. ش.)، الصفحة ١٥٨. المترجم.

(٩) رأى مـلّا صـدرا، كما الفلاسفة المسلمين المتأخّرين في بلاد فارس أنّ الحكمة والفلسفة مرادفَين لمفهوم واحد، على عكس الحقبات الأولى من الفلسفة الإسلاميّة، حيث ميّز عدد لا بأس به من الفلاسفة وعلماء الكلام، على غرار فخر الدين الرازي، بين الحكمة والفلسفة. للمزيد انظر،

S. H. Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (London, 1978), prologue.

الرؤى والمشارب الفلسفيّة في نسق فلسفيّ خاصّ به. ومن أشهر ما قاله في تعريفه للحكمة إنّها: «صيرورة الإنسان عالمًا عقليًا مضاهيًا للعالم العينيّ، ومشابهةً لنظام الوجود»[١٠]. وفي تعريف أكثر إسهابًا للفلسفة في **الأسفار** كتب صدرا، مردّدًا أصداء [الفلاسفة] من أفلاطون إلى السهروردي،

> إنّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانيّة بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقًا بالبراهين لا أخذًا بالظنّ والتقليد، بقدر الوسع الإنسانيّ، وإن شئت قلت نظم العالم نظمًا عقليًا على حسب الطاقة البشريّة لتحصيل التشبّه بالبارئ تعالى[١١].

وقد ميّز الميرزا مهدي الآشتياني[١٢]، وهو من أبرز شُرّاح مدرسة ملّا صدرا طوال القرن الماضي، الحكمةَ المتعالية عن غيرها من المدارس الفلسفيّة الأولى، موضحًا في أحد تعليقاته أنّها: «هي [أي الحكمة المتعالية] المشتملة على توحيد الوجود بخلاف حكمة المشّاء، فإنّ فيها توحيد الوجوب فقط لا توحيد الوجود»[١٣].

وبالنظر إلى تعريفات ملّا صدرا الحكمة، وإن هي إلّا الحكمة المتعالية، مضافًا إلى حواشي الميرزا مهدي الآشتياني عليها، نخلص إلى أنّ الحكمة مبنيّة على مرتكزات ومبانٍ محض متافيزيقيّة، يُمكن النفاذ إليها عن طريق الكشف أو الذوق أو الشهود، مقدّمةً بمنهج عقليّ لا عقلانيّ، مستفيدةً من البراهين والدلائل العقليّة. ويظهر، كذلك، أنّ هذه الحكمة ترتبط، أكثر ما ترتبط، بالتحقّق، بتبديل الذات التي تتلقّى المعارف والعلوم. وبعد، إذ لدى الغوص في كتابات ملّا صدرا نستشفّ أنّ المناهج الآيلة إلى تحقّق هذه المعرفة مرتبطة بالشرع، وأنّه يمكن النفاذ إليها بلا غير الوحي.

---

(١٠) راجع مقدّمة السيّد جلال الدين الآشتياني **للشواهد الربوبيّة**، الصفحة ٧. وللمزيد عن تعريفات الحكمة والفلسفة عند ملّا صدرا وفلاسفة آخرين، انظر،

S. H. Nasr, “the Meaning and Role of Philosophy in Islam,” *Studia Islamica* **37**, 1973, pp. 57-80; cf. S. H. Nasr, *The Tradition of Islamic Philosophy in Persia* (forthcoming).

(١١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة** (طهران، ١٣٨٧ هـ. ش.)، الجزء ١، الصفحة ٢٠.

(١٢) للمزيد عن الميرزا مهدي الآشتياني، انظر مقدّمة توشيهيكو إيزوتسو **T. Izutzu** للترجمة الإنكليزيّة لكتاب،

M. ’Āshtiyānī, *Commentary on Sabzawārī’s Sharḥ-i Manzūmah* (Tehran, 1973).

(١٣) أنا مدين للأستاذ عبد الجواد فلاطوري الذي زوّدني بهذا التعليق، فقد جمع الأستاذ فلاطوري تعليقات الميرزا مهدي على شروح داوود القيصري **لفصوص** ابن عربي، ودوّنها كتقريرات في الطبعة الحجريّة لكتاب **الفصوص** (الصفحة ١٦)، وزوّدنا بها لبيان ارتباطها بالحكمة المتعالية، مشكورًا على ذلك.

إذًا، ثَمّ مرتكزات أساس للحكمة المتعالية، ألا وهي: (١) الكشف أو الذوق أو الإشراق، و(٢) العقل أو الاستدلال، و(٣) الشرع أو الوحي. ويكمن الاشتغال الصدرائيّ في الجمع بين المعارف المستنبطة من هذه المصادر الثلاث. يهدف هذا الاشتغال إلى تشذيب المعرفة التي يمكن النفاذ إليها عن طريق التصوّف، والإشراق، والفلسفة العقلانيّة (أي فلسفة المشّاء في عيون صدرا)، والعلوم الدينيّة، متضمّنةً علم الكلام[١٤]. تُختطّ معالم الحكمة المتعالية وتتبلور بالمقارنة مع كلّ من هذه الفروع من العلوم الإسلاميّة التقليديّة هذه[١٥].

وقد بيّنا سابقًا، في معرض الحديث عن مصادر معتقدات صدرا، مدى تداخل تعاليم صدر المتألّهين مع بعض المتصوّفة من أمثال ابن عربي، وصدر الدين القونوي، وعبد الرزّاق الكاشاني، وداوود القيصري، وثلّة من مشايخ مدرسة ابن عربي. وإذا كان لا بدّ من مقارنة تعاليم صدرا مع تعاليمهم، يمكن القول بأنّ المتافيزيقيا الصوفيّة لأولئك الشيوخ هي النسخة الفكريّة لرؤيتهم الروحيّة. فالمتافيزيقيا عند ابن عربي تتمثّل، كلّ ما تتمثّل، على شكل حزم من نور، كلّ منها يضيء جنبةً من مظاهر الحقّ. ويرى ملّا صدرا إلى هذه الحزم النورانيّة على أنّها إشراق أكثر ثباتًا وسيّاليّةً. يسعى صدر المتألّهين إلى إيجاد نسق متافيزيقيّ ممنهج، إلى تقديم براهين عقليّة، وإلى بيان بعض الأمور التي إمّا بقي المتصوّفة الأوائل في صمت مطبق حيالها، أو اعتبروها هبةً من الله ونتاجًا لكشوفاتهم الروحيّة. لم يُخالف ملّا صدرا في تعاليمه تعاليم ابن عربي بلحاظ المسائل الجوهريّة، كما خالف بعضًا من أطروحات المشّاء والإشراقيّين، ما خلا مسألة الشرّ، ومسألة القضاء والقدر، إذ قاربها صدرا مقاربةً مختلفة عن ابن عربي. وبعد، إذ أفرد صدر المتألّهين لمسائل عدّة لم يتطرّق إليها ابن عربي ومدرسته، لكنّهم ألمحوا إليها، لمامًا، في كتاباتهم. وعليه، يمكن القول بأنّ ملّا صدرا قد قدّم مبانٍ أكثر منطقًا ومنهجةً لتعاليم مدرسة ابن عربي الصوفيّة المتافيزيقيّة. وفي الواقع، لم يكن ملّا صدرا من ألمع الفلاسفة والمتألّهين الإسلاميّين فحسب، بل يجب اعتباره على أنّه كان من أبرز مَن علّق على ابن عربي وتلامذته.

وإبّان المقارنة بين الحكمة المتعالية الصدرائيّة وحكمة الإشراق، عند السهروردي،

(١٤) أوضح ملّا صدرا في مقدّمة الأسفار وفي كسر أصنام الجاهليّة، أهمّيّة الإيمان والرياضات الشرعيّة في قمش الحكمة، التي هي من العلوم الإلهيّة، والتي تكتسي، أكثر ما تكتسي، في الوحي وفي جوهر النفس الإنسانيّة.

(١٥) ترى العلوم الإلهيّة التقليديّة إلى التصوّف، في جنبته النظريّة، على أنّه «علم»، أمّا في جنبته التطبيقيّة فهو مرتبط بطريقة العيش والوجود، وبالتالي فهو، إذ ذاك، مرتبط بقطب الوجود لا المعرفة، ولا يمكن اعتباره علمًا بلحاظات العلم.

نتوافر على موارد تجانس، بسطنا الحديث عنها، وكذا على موارد تضادّ تسعفنا في فهم الحكمة المتعالية نفسها. لا غرو أنّ ملّا صدرا أدرك، في عين وجوده، أنّه مثال المتألّه الذي اختطّه السهروردي، والذي انكبّ على بيانه[١٦]. وقد تفوّق صدرا على السهروردي في وضع مبنًى عقليّ للمعرفة التي تفيض من الكشوفات الروحيّة. ويدين صدرا، أكثر ما يدين، في مسعاه هذا، إلى السهروردي الذي كان أوّل من خطى الخطوة الأولى في هذا الطريق. لكنّ صدرا تابع المسير حتّى النهاية، فأفلح في الاشتغال في كثير من المسائل، أكثر من السهروردي، وعالجها بعمق.

كما لم يتّخذ الرجلان الموقف نفسه حيال ابن سينا ومدرسة المشّاء. فعلى الرغم من تعرّف السهروردي إلى ابن سينا، وكتابته عددًا لا بأس به من الأعمال، على غرار **التلويحات والمطارحات**، التي هي، في الواقع، إعادة صياغة لتعاليم ابن سينا، فقد فنّد في **قصّة الغربة الغريبة**[١٧] و**حكمة الإشراق**[١٨] بعض آراء ابن سينا. أمّا الملّا صدرا، فعلى الرغم من المآخذ التي حملها على فلسفة المشّاء، فقد كان من كبار المعلّقين على ابن سينا، وتمكّن من إدخال تعاليم ابن سينا في ملاك «الحكمة المتعالية» بخلاف السهروردي الذي أخفق، أحيانًا، في التوفيق بين حكمة الإشراق وفلسفة المشّاء. وفي وقت اعتبر فيه السهروردي الفلسفة المشّائيّة قاعدةً أساس لفهم حكمة الإشراق وبيانها، اعتبرها ملّا صدرا مبحثًا أُضيف، بعناية، إلى صلب نسيج الحكمة المتعالية.

ثَمَّ، لا محال، مائز بين مرتكزات حكمة الإشراق والحكمة المتعالية. وعودًا على بدء، يعود الفضل إلى السهروردي الذي كان أوّل فيلسوف مسلم ليقتبس آيٍ من **القرآن الكريم** في أعماله الفلسفيّة، وسعى سعيًا حثيثًا إلى التأليف بين شروحات الآيات القرآنيّة المُنزلة ومبادئ الحكمة. ولكنّ الملّا صدرا هو من أكمل هذه المقاربة، وهذا النهج، جامعًا بين آيات **القرآن**

---

(١٦) وللمزيد عن مفهوم المتألّه عند السهروردي، انظر،
Suhrawardī, Ḥikmat al-ʾishrāq, in H. Corbin (ed.), *Oeuvres philosophiques et mystiques*, vol. 1 (Tehran-Paris, 1952), p. 12.
فعندما لُقّب الملّا صدرا بـ«صدر المتألّهين» كان يُقصد بذلك المتألّهَ الذي اختطّ السهروردي معالمه. وبالتالي، فإنّ اللقب الذي يُعرف به الملّا في معظم الحلقات التقليديّة في بلاد فارس، إلى يومنا هذا، أطلقه عليه السهروردي - ولو بنحو غير مباشر، السهروردي الذي مهّد الدرب ليضحى وجود أعلام من قبيل الملّا الشيرازي ممكنًا.

(١٧) *Oeuvres philosophiques et mystiques*, vol. 1, op. cit., pp. 275-6.

(١٨) بسط السهروردي المقالة الثالثة من **حكمة الإشراق** لتهفيت آراء المشّائين، لا سيّما تعاليم ابن سينا ومدرسته.

الكريم والأحاديث، من جهة، ونسقه الحكميّ، من جهة أخرى، بأسلوب غير مسبوق. وبعد، إذ ثَمَّ مائز آخر، وهو أنّ السهروردي ركن إلى الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة، أمّا ملّا صدرا فقد لجأ إلى أحاديث الأئمّة الاثنى عشر، على غرار **نهج البلاغة** لـ[الإمام] عليّ، [عليه السلام]، والأحاديث الواردة في **أصول الكافي** للكليني، مضافًا إلى **القرآن** والأحاديث النبويّة. ويعدّ ملّا صدرا من أبرز مفسّري **القرآن الكريم** بحقّ، إذ اعتبُر من ألمع المفّسرين على مداد التاريخ الإسلاميّ، وامتاز عن غيره من الفلاسفة المسلمين.

وعند الغوص في نقاط الاختلاف بين الفلسفة الصدرائيّة والفلسفة السهروردية نستشفّ أنّ مدرسة صدرا، على الرغم من تضايفها مع الحكمة الإشراقيّة في نقاط عدّة، فهي تختلف عنها في غير مسألة، سنعرض أبرزها في هذه السطور. نعم، لا غرو أنّ الاختلاف الأبرز يكمن في مبحث أصالة الوجود عند ملّا صدرا على عكس أصالة الماهيّة عند السهروردي. يرى هنري كوربان إلى هذا المائز على أنّه فتيل «ثورة» أذكاها ملّا صدرا في سرديّات الفلسفة الإسلاميّة[19]. يؤول هذا الاختلاف، بدوره، إلى اختلاف في رؤية كلّ من صدرا والسهروردي إلى مسألة الثابت والمتغيّر، ومراتب الوجود، والمعاد، وغيرها، وتفحّص بسيط لتعاليم كلّ منها يُظهر هذا الاختلاف[20].

وبعد، إذ ثَمَّ مائز آخر بين صدرا والسهروردي بلحاظ اختلاف نظرة كلّ منهما إلى عالم

---

(١٩) انظر مقدّمة هنري كوربان لكتاب المشاعر لملّا صدرا،

H. Corbin, *Le Livres des pénétrations métaphysiques* (Tehran-Paris, 1964).

لقد أشرنا في كتابات سابقة لنا أنّه لما ذهب السهروردي إلى اعتبار النور عين الوجود، فهو، بعد، يقبل بـ«أصالة الوجود»، ذلك أنّ حقيقة الموجودات، كلّ الموجودات، كما يرى السهروردي، تكمن في النور الذي ينظم محض جوهرها. ولكن لا نستريب في اختلاف المعتقدات الأنطولوجيّة بين السهروردي وصدرا، كليهما، وذلك لاختلاف تحليل كلّ منهما لهذا المبحث. للمزيد، انظر،

S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, 1964), pp. 69-70; and idem, "Suhrawardī," in M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. 1 (Wiesbaden, 1966 ), p. 385 on.

(٢٠) لا نرم هنا، في هذا السياق، إلى إقامة مقارنة تفصيليّة مسهبة بين الحكمتين، بل إلى إظهار السمات الأبرز للحكمة المتعالية من خلال مقارنتها بالمدارس السابقة الوجود في الفكر الإسلاميّ. وعندما تبدأ المدارس الفلسفيّة الإسلاميّة بالانتشار شيئًا فشيئًا، عندها فحسب، يصبح من الحريّ بالباحثين أن يعدّوا دراسات دقيقة مقارنة بين مختلف المدارس الفلسفيّة الإسلاميّة نفسها، وبينها وبين المدارس الفلسفيّة التقليديّة في الشرق والغرب، سواء بسواء. للمزيد، انظر،

S. H. Nasr, "Condition for meaningful comparative philosophy," *Philosophy East and West*, 22:1, Jan. 1972, pp. 53-61; See, also, S. H. Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (London, 1976), chapters 3 and 4.

الخيـال. وهنا نكتفي بالقول بأنّ السهروردي كان من أوائل الفلاسفة المسلمين القائلين بأنّ هـذه الخاصّيّة من النفس الإنسانيّة مجرّدة مـن البدن، وبالتالي، فهي لا تبرح قائمةً بعد موت الجسد. لكنّه، أي السهروردي، لم يعترف بوجود نظير كونيّ لهذا الخيال المنفصل، بخلاف ملّا صدرا الذي آمن بالخيال المنفصل والخيال المتّصل على السواء.

وأخـيرًا، يبتعد ملّا صدرا في فلسفته الطبيعيّة عن رؤى السهروردي، فيقترب من مادّيّة ابن سينا. لكنّه يقارب هذه المبحث في رحاب مبدإ الحركات الجوهريّة، وهو من مرتكزات الحكمـة المتعاليـة. حدى هـذا المبدأ بصـدرا إلى بيـان مختلف جنبـات الفلسفـة الطبيعيّة، وكـذا المعـاد، بمنهج بعيد كلّ البعد مـن حكمة الإشراق، لكن لا غبار علـى مديونيّة صدرا للسهرودري ها هنا. فلم يكن ملّا صدرا ليكون لولا وجود سهرورديّ مهّد الدرب أمامه، كما وكان صدرا من أبرز الشرّاح والمعلّقين على السهروردي إيّاه.

وقد كان مـــلّا صدرا، جنبًا إلى جنب، مع محمّد الشهـرزوري وقطب الدين الشيرازي مـن أبرز الشرّاح والمفسّريـن لمدرسة الإشراق. فكان صدرا إبّـان شرحه وبيانه لأعمال شيخ الإشـراق يظهّر الحكمة الإشراقيّة في نسـق جديد خاصّ، وكذا جعلها مبنًى أساس من مباني حكمته المتعالية.

وبالعـودة إلى ابـن سينا وإلى فلسفة المشّـاء نجد، مجدّدًا، أنّ ملّا صدرا مدين بالكثير الكثير للمدرسـة المشّائيّـة، لا سيّما لابن سينا إيّـاه، لكنّه ينأى بنفسه عن هـذه المدرسة في مسائل جوهريّـة. فملّا صدرا نفسـه كان من مشايخ الفكر المشّـائيّ، بـل وكان كتابه **شرح الهداية**، الـذي يحوي عرضًا لفلسفـة المشّاء، ولقرون عدّة، مصدرًا لتلاميـذ مدرسة ابن سينا شرقيّ العـالم الإسلاميّ[٢١]. ويبقى ملّا صدرا من أبرز المعلّقين علـى ابن سينا، وتعتبر حاشيته على كتـاب **الشفاء** من أفضل ما قُدّم في حقـل المتافيزيقيا حول هذا العمل الضخم. وعلى الرغم مـن أنّ مدرسـة الحكمة المتعاليـة مدينة بالكثير لمدرسـة المشّاء، لكن ثَمَّ فـوارق جذريّة بين المدرستَين سنأتي على ذكر أهمّها[٢٢].

---

(٢١) يُذكر أنّ كتاب **شرح الهداية** لملّا صدرا كان يُعدّ من أهمّ كتب الفلسفة الإسلاميّة وأبرزها مذ القرن الحادي عشر وحتّى القرن السابـع عشـر في شبه الجزيرة الهنديّة وأفغانسـتان على السواء، وهو، أي **شرح الهدايـة**، بمثابة ملخّص جامع للفلسفة المشّائيّة، وبات يُدرّس أكثر من كتب ابن سينا نفسه.

(٢٢) للمزيد عن التباين بين فسلفة ملّا صدرا وابن سينا، انظر مقدّمة السيّد جلال الدين الآشتياني، **سه رساله از صدر الدين الشيرازي** (مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد، ١٩٧٣).

تمتدّ جذور الاختلاف الجوهريّ بين مدرسة صدرا وابن سينا إلى اختلافهما في الطريقة التي عالجا أو فهما فيها الأنطولوجيا (أو علم الوجود). إذ يرى ملّا صدرا إلى الوجود باعتباره حقيقةً واحدةً مشكّكة، حقيقة تبقى هي هي، واحدة، على الرغم من مراتبها المختلفة، بخلاف ابن سينا الذي، على الرغم من إيمانه بأصالة الوجود في كلّ موجود، يرى أنّ وجود كلّ موجود مختلف عن وجود الموجود الآخر، وأنّ الاستواء إلى الوجود هو عمليّة من خارج تؤثّر في الأعراض فحسب. وبالتالي، فهو لا يؤمن بالحركات الجوهريّة التي تشكّل عضد الحكمة المتعالية. كما أنّ مفهوم «اضطراب الوجود»، على حدّ توصيف هنري كوربان، غائب عن رؤية ابن سينا للكون.

وحدى نفي ابن سينا للحركات الجوهريّة ومراتب الوجود به إلى رفض أفكار أفلاطون، وإلى رفض التراتبيّة العموديّة والعرضيّة للعقول، التي تشكّل حجر رحًى في تعاليم كلّ من صدرا والسهروردي. زد على ذلك أنّ ابن سينا ينفي إمكانيّة اتّحاد العاقل والمعقول ذلك أنّه ينفي مبدأ الحركات الجوهريّة.

وبعد، إذ يرى ملّا صدرا أنّ العشق مبدأ يجري في الكون مجرى الدم في العروق، وأنّه موجود في مراتب الوجود كلّها على السواء. لم تكن هذه الخاصّيّة (أو العقيدة) المعنويّة، الباطنيّة، بمنأىً عن كتابات ابن سينا، فقد كتب رسالةً بعنوان **رسالة في العشق**[23]، لكنّه لا يختطّ هذا المبنى ولا يوضحه في أيّ كتابات أخرى له، وكذلك، لم يُدخل ابن سينا مبدأ العشق في قلب فلسفته المتافيزيقيّة.

آل رفض ابن سينا مبدأ الحركة الجوهريّة وتوكيد ملّا صدرا له إلى اختلاف تعاطي الشيخين، اختلافًا كاملًا، مع مسائل الهيولى، وحدوث العالم وقدمه، ومسألة نموّ النباتات والحيوانات. وأدّى ذلك إلى إيجاد طيف واسع من التباينات بينهما بلحاظ الرؤية إلى العالم والفلسفة الطبيعيّة.

وبعد، إذ ثَمّ اختلاف جذريّ في معالجة النفسانيّة عند الشيخين، وهو اختلاف جليّ أكثر من أيّ فرع من فروع الفلسفة التقليديّة، يعالج ابن سينا النفسانيّة كفرع من

---

(٢٣) للمزيد، انظر،

E. L. Fackenheim, "A Treatise on Love by Ibn Sīnā," *Medieval Studies* 7, 1945, pp. 208-28.

الطبيعيّات، وهو يهتمّ، أكثر ما يهتمّ، باختطاط قوى النفس. أمّا ملّا صدرا، فعالج النفسانيّة باعتبارها فرعًا من فروع الإلهيّات، وبسط لها بعمق لا يضارع في حقل الفلسفة الإسلاميّة، بلحاظات أصل النفس ومنشئهـا، ونموّها، ومعادها الأخرويّ. ويختلف كلاهما في النظر إلى قوى النفس وقابليّاتها، وإلى النحو الذي يربط النفس بالقوى الخارجيّة والباطنيّة.

تمتاز الحكمة المتعالية عن علم الكلام والعلوم الدينيّة الأخرى بفوارق شتّى. فهي تعترف بالعلـوم الدينيّة كلّها، وكذا تؤكّد تعاليمها، ولكـن تدعو إلى شرح معانيها وتفنيدها لإماطة اللثـام عنها. فعلى سبيل المثال، يؤكّد ملّا صدرا في تفاسيره وتعليقاته على **القرآن** كلّ مبادئ التفسـير التي جاء بها المفسّرون الأوائل، لكنّه يذيّلها بالهرمنوطيقا خاصّته وبتأويلاته، علمًا أنّ تفاسـير مـلّا صدرا **للقرآن** تشكّل جـزءًا لا يُستهان به من حكمتـه المتعالية. أمّا في حقل الفقـه والشريعة، وعلى الرغم من أنّ ملّا صدرا يبسط لهـا في كتاباته، بإسهاب، ولم يكتب عمـلًا مستقلًّا يخوض في مسائل من هذا القبيل، فهو يدعو، وعلى الدوام، إلى سبر معانيها الباطنيّـة. ينطبق هذا الـكلام، أكثر ما ينطبـق، في حقل العبادات في الإسـلام، فقد حاول مـلّا صدرا، وكذا تلاميذه مـن بعده، ابتداءً من الملّا محسن فيض الكاشاني والقاضي سعيد القمّـي، وصـولًا إلى الملّا هادي السبـزواري، أن يُبحر في المعاني الباطنيّـة للعبادات الراتبة في الإسـلام، وولّفها جميعًا بباب بات يُعرف في مـا بعد بـ«أسرار العبادات». ومن سمات الحكمـة المتعالية أنّها على غرار الصوفيّـة[٢٤]، وبخلاف الفلسفة الإسلاميّة الأولى، غاصت في المقاصـد الباطنيّة للعبادات، فيما لم يتعمّق الفلاسفة المسلمون الأوائل، من مثل ابن سينا، بمقصد العبادات هذا التعمّق، كما عالجوها معالجةً فضفاضةً بعض الشيء[٢٥].

أمّـا في مـا خصّ علـم الكلام، فقـد عارض مـلّا صـدرا، وأتباعه من بعـده، مناهجه

(٢٤) كتـب كثير من المتصوّفة على غرار الغزّالي، ثمّ ابن عربـي، فالشيخ العلوي، رسائل وتعليقات عن المعاني الباطنيّة للشعائر في الإسلام، على غرار الصلوات اليوميّة، والصوم، والحجّ. وسارت الحكمة المتعالية، في هذا السياق، على نهج المتصوّفة.

(٢٥) كتـب ابـن سينا، مثلًا، عن الحـجّ إلى المراقد المقدّسة، مناقشًا أهمّيّة زيارة هذه الأماكـن، والأثر الذي تُرخي به هكذا أعمال علـى النفـس الإنسانيّة. فيما غاص القاضي سعيد القمّي في أسرار **العبادات** في المرامي الباطنيّة التي تصاحب الأعمال العباديّة التـي يؤدّيهـا الحجيج في مكّة من مناسك وأدعية نصّت عليها الشريعة في الإسلام؛ للمزيد انظر، القاضي سعيد القمّي، **أسرار العبادات**، تحرير محمّد باقر السبزواري (طهران، انتشارات دانشـگاه تهران، ١٣٣٩هـ. ش.)، علّق هنري كوربان على جزء من هذا الكتاب في،

H. Corbin, “Configuration du temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle,” *Eranos-Jahrbuch*, 1967, pp. 79-166.

ومقارباتــه(٢٦)، علــى الرغم مــن تبحّرهم فيه. تحاكــي الحكمة المتعالية علــم الكلام بلحاظ أنّهــا تدرس المسائل التــي عالجها علم الكلام كلّها، في وقت لم يتطــرّق الفلاسفة المسلمون الأوائــل إلى مسائل علم الكلام الدينيّة. ورأى ملّا صــدرا، وتلاميذه كذلك، إلى المتكلّمين علــى أنّهم غير مؤهّلين أو جديرين بتنــاول المسائل التي تناولوها في مباحثهم. فهم، أي ملّا صــدرا وتلاميذه، عارضوا بشدّة مسألة التفويض عند المتكلّمين، وهي من السمات البارزة للمدرسة الأشعريّة. عالجت الحكمة المتعالية مسائل علم الكلام بلحاظ متافيزيقيّ لا كلاميّ، بمنهج يختلف اختلافًا كاملًا عن مناهج علم الكلام.

وصفــوة القول إنّ الحكمــة المتعالية تشكّل منظورًا مُحدثًا في الحيــاة الفكريّة الإسلاميّة، آلفــت في مبانيها مباني المدارس الفكريّة الإسلاميّــة الأولى كلّها. وواءمت هذه المدرسة بين مبــادئ الوحي، والحقائــق التي ينفذ إليهــا [العرفاء] عن طريق المكاشفــات والإشراق، من جهــة، وبين ضوابط المنطق والبرهان العقليّ، من جهة ثانية. هي عقيدة لا يمكن تشذيبها إلّا في فيء المدراس السابقة عليها، لكنّ المائز، كلّ المائز، بينها وبين المدارس الأخرى يكمن في فصلهــا المتافيزيقيا والنفسانيّة عن الفلسفة الطبيعيّــة(٢٧)، وكذا فصلها بين الأمور المتافيزيقيّة العامّة والأمور الخاصّة. تشكّل هذه المباني، مجتمعةً، جوهرانيّة المحتوى المتافيزيقيّ للحكمة المتعاليــة. إذ نجــد في الحكمة المتعالية، كمــا في كلّ مدرسة فكر أصيلــة، الحقائق المتافيزيقيّة عينها، التي كانت وستبقى هي هي، ولكن، في كلّ مرّة، تُقدّم بسبك جديد ذلك أنّها تنبعث مــن رؤية محدثة للحقّ. ونطالع كذلك في صــيرورة توالد هذه المدرسة الحقائق الخالدة لكن بعبقريّة تقارب الاحتياجــات والظروف للحظة زمنيّة محدّدة من حياة التراث الحيّ السيّال. وهذا ما آل إلى توالد مدرسة جديدة، تضرب جذورها في عمق التراث التي فاضت هي منه.

إن الحكمــة المتعالية إلّا أفنون جديدة نبت في شجــرة الفكر الإسلاميّ، رمت إلى تزويد الاحتياجات الفكريّة لجماعة مسلمــة في لحظة تاريخيّة وزمنيّة ما، استمرّت إلى يومنا هذا. توالد هذ الأفنون ليضمن سيّاليّة الحياة الفكريّة للتراث ليبقى حيًّا في دورة جديدة من وجوده

(٢٦) See S. H. Nasr, "al-Hikmat al-ilāhiyyah and Kalām," *Studia Islamica* **34**, 1971, pp. 139-49.

(٢٧) لم يفصــل مــلّا صدرا النفسانيّة والمتافيزيقيا عن الفلسفة الطبيعيّة في الطريقة التي عالج كلًّا منهما فيها فحسب، بل فصل ملّا صــدرا في الطريقة التي تعاطى فيها مع المتافيزيقيا والنفسانيّة إمّا من دون الاعتماد على الفلسفة الطبيعيّة أو من خلال رصف براهينه على أرضيّة فيزيائيّة.

التاريخـيّ، نشــأت هذه المدرسة لتعـبّر، في التاريخ الإنسانيّ اللاحق، عـن تلك الفلسفة أو الحكمة التي هي خالدة كلّيّة في آن، هي الحكمة التي عبّر عنها الحكماء المسلمون بـ«الحكمة الخالدة»، أو هي «جاويدان خرد» في السياقات الفارسيّة.

# الحكمة عند الملّا صدرا[1]


## روبيرتس آيفنز[2]

## ترجمة ديما المعلّم[3]



يعدّ مفهوم الوجود ومبدأ الحركة الجوهريّة من أبرز المباني والمرتكزات الفلسفيّة التي بنى عليها الملّا صدرا فكره الفلسفيّ. فالوجود، عنده، حقيقة واحدة مشكّكة، تتفاوت مراتبها شدّةً وضعفًا، وكمالًا ونقصًا. أمّا الحركة الجوهريّة فهي تطال كلّ الأشياء في هذا العالم، ما خلا تلك التي رُكّبت من عقل محض. فكلّ مخلوق يتّخذ صورًا جديدةً إبّان حركته الجرهريّة، لبسًا بعد آخر، فيرتقي، إذ ذاك، إلى مراتب وجوديّة أعلى.



**المفردات المفتاحيّة:** ملّا صدرا؛ أصالة الوجود؛ مراتب الوجود؛ الحركة الجوهريّة؛ الماهيّة؛ الحضور؛ الشهود؛ الخيال الخلّاق.


يبسط هذا المقال للعرفان عند ملّا صدرا، وهو اللقب الذي يُطلق، عادةً، على محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي (١٦٤٠)، والمعروف كذلك بصدر المتألّهين. وتعدّ كتبه[4]

(١) See R. Avens, "Theosophy of Mulla Sadra," *Hamdard Islamicus*, 9:3 (Pakistan: Hamdard National Foundation, Autumn 1986), pp. 3-30.

(٢) يعدّ الراحل روبيرتس آيفنز (٢٠٠٦) من أوائل من بسطوا الفكر هنري كوربان في سرديّات الفلسفة الغربيّة، له الكثير من المقالات عن الفكر الإسلاميّ والفلسفة الإسلاميّة، وقد كان أستاذًا للدراسات الإسلاميّة في كلّيّة أيونا، نيو روشيل، نيويورك.

(٣) معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(٤) للمزيد عن ترجمة هنري كوربان لكتاب المشاعر، وهو أهمّ خلاصة أنطولوجيّة لصدرا، انظر،
H. Corbin, *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Tehran-Paris, 1964).
وانظر، كذلك،
H. Corbin, "La place de Molla Sadra Shirazi dans la philosophy iranienne," *Studia Islamica* **18** (Paris, 1962), pp. 81-113;

التـي تفوق الخمسين كتابًــا، كتب معظمهما باللغــة العربيّة، مزيجًا نادرًا مــن الهمّة الدينيّة، والحكمة التأمّليّــة، والحنكة المنطقيّة. أمّا حكمته المتعالية فمستقاة من مصادر شتّى، منها ما هو إسلاميّ ومنها سابق للإسلام. يقول السيّد حسين نصر

> يلاحـظ المرء، على الـدوام، في تعاليم الملّا صدرا عنصري الوحي والحدس، أو العلّة الطوليّة التي مـا برحت تغيّر جوهر الأفكار المستمـدّة من الحكماء والفلاسفة القدمـاء، لتصنع من هذا الجوهر العناصر التي تدخل في تركيبة نظرة متافيزيقيّة جديدة(٥).

أوّلًا، سأستعرض، بإيجاز، موضوعَين محوريّيَن في فكر صدرا، هما (١) مفهوم الوجود و(٢) مبـدأ الحركة الجوهريّـة. أمّا الوريقات المتبقيّة من المقــال فسأخصّصها لشرح هذَين الموضوعَـين بإسهاب كما وردا في كتابات هنري كوربــان H. Corbin، وفضل الرحمن، وتوشيهيكو إيزوتسو T. Izutsu، وجايمز موريس J. Morris، وحسين نصر. وقد اضطررت إلى تعزيز تفسير كوربان بآراء غيره من الكتّاب لأسباب توضيحيّة. ففهم كتابات ملّا صدرا ليـس بالأمـر السهل، كما أنّ تطرّقنا، على عجل، لكتابــات هنري كوربان عن صدرا يضع هذا الحكيـم الإيرانيّ في سياق إشكاليّة فلسفيّة عامّة.

يعالج صدرا في كتاباته، أكثر ما يعالج، أصالة الوجود لا الماهيّة. فالوجود، عنده، حقيقة واحدة مشكّكة، تتفاوت درجاتهــا ومراتبها شدّةً، وضعفًا، وكمالًا، ونقصًا. أمّا الماهيّات التـي يسمّيها الوجوديّون بـ«الأشياء المختلفة»، فهي ليسـت إلّا حالات مختلفةً، تتمظهر فيها الحقيقـة الواحدة. وليســت عمليّة التمظهر هـذه إلّا «هبوطًا» من حالة الصفـاء الأوّل إلى مراتب مختلفـة من التقيّد والمحدوديّة. يسمّي ابن عربي هذه الحركة بـ«نفس الرحمن»، أي النفس الذي ينفخه الرحمن المطلق في الوجود. وبمعنًى آخر، لا تسبق الماهيّات الوجود ولا المطلق، بل هي تنشأ بفعل الوجـود. وبالتالي تمتلك قابليّات لتخوض سلسلة من التحوّلات

H. Corbin, “Le thème de la résurrection chez Molla Sadra Shirazi,” *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Sevntieth Birthday* (Jerusalem, 1967), pp. 71-116.

وانظر تلخيص هذين المقالين في،

H. Corbin, *En Islam iranien IV* (Gallimard, 1972), pp. 9-123.

(٥) S. H. Nasr, *Sadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1987), p. 69. Cf. Nasr's article on Ṣadra in: *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishers, 1967), pp. 411-3.

مـن مرتبة وجوديّة دنيا إلى مرتبة عليا. ثـمّ إنّ العالم لا يتطوّر، بل هو يرقى إلى مراتب مختلفة مـن الوجود. وهـو، إذ ذاك، يبلغ ذروته عندما يصل إلى حضـرة، وهي فعل وجود موجود روحيّ. وكلّما اشتدّت الحضرة اشتدّ فعل الوجود(٦).

أمّا الموضوع المحوريّ الثاني في كتابات صدرا فهو يتعلّق بمبدإ الحركة الجوهريّة، وهو ما يسمّيـه هنري كوربـان بـ«اضطراب الوجود». إذ إنّ كلّ الأشياء في العالم، ما خلا تلك التي رُكّبت من عقل صرف، تطرأ عليها حركةً جوهريّةً لا تعرف الانقطاع. اعتقد المسلمون من المشّاء (الذين يؤيّدون أرسطو وشرّاحه الإسكندريّين) أنّ الحركة لا تطرأ إلّا على الأعراض، كالكميّـة، والمكان، والموقع، فلا تصيب جواهر الأشياء. أمّا الملّا صدرا، وبخلافهم، فقائل إنّ الحركة تتضمّن صيرورةً داخليّةً تحدث في عين جوهر الأشياء. فلا

تصـير النطفـة البشريّة طفلًا بتخلّيهـا عن صورتهـا الأولى، واكتسابها صورةً أخـرى جديدة. إنّما يحـدث ذلك بسبب تغيّر طال جوهر النطفة وحفظ صورتها، وسبغت على الصورة الجديدة المادّة المكوّنة من صورة النطفة ومادّتها. وبمعنًى آخر، إنّ كلّ مخلوق يتّخذ صورًا جديدةً في خلال حركته الجوهريّة، لبسًا بعد آخر(٧).

وكلّ شيء في الكون عرضة للتطوّر المستمرّ، فينتقل، إذ ذاك، إلى مراتب وجوديّة أعلى. ولا ريـب في التطوّر الطوليّ الذي يحدث في الكون البديع، لكن لا يجب فهم هذا التطوّر بروحيّة تيلار دو شاردان Theilhard de Chardin. ففي فكر شاردان، إنّ العناصر الأصغر هـي سنخ وجود العناصر الأكـبر، وإنّ العقل ينتج عن تطوّر مـادّة صمّاء. ولذلك، استسلم لاهوتـه «لكلّ مجهر، ومقراب، وآلة. وهو لا يعدو كونه «انحطاطًا»[...]»(٨) . يرى السيّد حسـين نصـر أنّ الحركة الجوهريّة والصيرورة تتحقّقان عند صـدرا على المستوى المكانيّ لا الزمانيّ، بمعنى أنّ الموجود يسعى إلى الوصول إلى مرتبة قائمةً بالفعل، لا أنّها مرتبة ستتحقّق في لحظة لاحقة في المستقبل(٩).

(٦) H. Corbin, *En Islam iranien IV*, op. cit., pp. 79-81; and idem *Spiritual Body and Celestial Earth* (Princeton: Princeton University Press, 1977), pp. 204-5.

(٧) H. Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of New York Press, 1981), pp. 162-3.

(٨) F. Schuon, *Understanding Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1981), p. 32, note 2.

(٩) *Islamic Life and Thought*, op. cit., p. 100.

كمـا ينطبق مبدأ الحركة الجوهريّة علـى مفهوم الإنسان عند صدرا، إذ إنّ حالة الإنسان ليسـت ثابتةً. وبمعنًى آخر، يمكن أن يوجد الإنسان بدرجـات متعدّدة، فيمكن له أن يكون من شياطين الإنس، وكذا يمكن أن يصل إلى مرتبة الإنسان الكامل برفعتها وعظمتها. وذلك لأنّ الجسـم يمرّ، وفقًا لشـدّة الوجود أو ضعفه، بمراتب كثيرة، بدءًا مـن جسد دنيويّ فانٍ، فجسـم لطيف، أو قدسـيّ حتّى. يشرح كوربان المبـدأ البديهيّ الكامن خلـف هذا التغيّر، فيقـول: «لا يمكن أن يصل الجسد إلى كماله في هذا العالم التجريبيّ ذي الأبعاد الثلاثة»(١٠). أمّا فضل الرحمن، فيقول

تصـل حركـة الوجود الصـوريّ إلى ذروتها في الإنسان. لـذا، فإنّ الإنسان لهـو أرفع صورة من صـور الوجود. لكن بما أنّ الوجود الصوريّ هو وجود ناقص، ما يوحي بنوع من الازدواجيّة بين الوجـود والجوهر، يجب على الإنســان أن يجتهد لينال، في عالم الملكوت، وجودًا حقيقيًّا وكاملًا قدر الإمكان [...]. وعلى هذه القمّة بالذات، يقف الإنسان الكامل، هو المميّز الذي يختلف عن سواه من موجودات العالم الفِنومينولوجيّ(١١).

## أصل

يحـدّد هنري كوربان مسـار البحث بقوله إنّ المـلّا صدرا «قد أحدث ثـورةً في مِتافيزيقيا الوجـود عـن طريق قلبه أولويّـات مِتافيزيقيا الجوهر، علـى الرغم من عراقتهـا، رأسًا على عقـب». فقد كان الجوهر أو الماهيّـة، في المِتافيزيقيا الأرسطيّة، قديمًا وثابتًا، لكنّ صدرا قال بأصالـة الوجود. لذلك، يقول كوربـان: « إنّ ما يحدّد ماهيّة الجوهر [عند الملّا صدرا] هو فعـل الوجود ومرتبتـه، إذ لا شكّ في أنّ فعل الوجود يتّصف بدرجـات متفاوتة من الشدّة والضعف»(١٢).

لكـن يجب تمييز وجوديّة صدرا عن نظيرتها الغربيّة. ففـي الغرب، الوجوديّة، لا سيّما

(١٠) H. Corbin, "The Question of Comparative Philosophy," *Spring* (1980), p. 15; cf. pp. 11-2.

(١١) F. Rahmān, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1975), p.266.

(١٢) "The Question of Comparative Philosophy," op. cit., p. 11.

بصيغتهـا السارتريّـة، هي فلسفة انسلاخ الإنسان الذي قُذف به، بلا حول منه ولا قوّة، في غياهب عزلة مستعصية لا دواء لها. وهي العزلة التي نشأت نتيجةً للهجوم المطبق الذي شنّته قوى العلم والتكنولوجيا الحديثة على الطبيعة. ويرى وتوشيهيكو إيزوتسو T. Izutsu أنّ

النظـام الحياتـيّ الذي نجم عن التكنولوجيا هـو، في الواقع، اضطراب، وذلك مـن حيث أنّه نظام ضخـم ومعقّد، قوامه محض ترّهات. فالإنسان مجبر علـى العيش في قلب آلة موحشة هائلة لا يفقه معناها، وما يزيد الأمر سوءًا هو أنّ هذه الآلة ليست إلّا تهديدًا دائمًا يتربّص بفرديّته وشخصيّته(١٣).

لكـنّ الذي يجمـع الملّا صدرا وأنصار مارتن هايدغـر M. Heidegger من الوجوديّين هـو اعتقادهـم بحقيقة الوجـود، في حين أنّ الجواهـر والمفاهيـم العامّة ليسـت إلّا أمورًا اعتباريّـةً. إذ تحجـب هـذه المفاهيم الحقيقة ولا تكشفهـا، ذلك لأنّ الحقيقـة ليست عامّةً، بل هـي وجوديّة، وخاصّة، وملموسة، وقطعيّة. لكنّ الفلاسفـة الوجوديّين كلّهـم، باستثناء هايدغـر، يخصّون البشر وحدهم بمصطلـح الوجود. فلطالما كان الوجـود صفةً للإنّيّة غير القابلة للاختزال، ولطالما كان انشغال المرء منصبًّا على وجوده الشخصيّ الذاتيّ الذي ابتُلي بالقلـق، والاهتمام، والطموح، والموت، والحرّيّة، والكثير مـن الصفات السلبيّة الأخرى. فيمـا يـرى صدرا أنّ الحقيقـة الفعليّة هي **الموجودة فعـلًا**. ولا شـكّ في أنّ الإنسان، بفضل الحركـة الجوهريّة، يمكنـه أن يتّصف بوجود أشدّ من وجود الحيوان. وعلى الرغم من ذلك، يفيد صدرا بأنّ الجمادات، هي الأخرى، تتّصف بالمعرفة والإرادة اللتَين تتوافقان مع درجة وجودها هي(١٤).

يشرع صدرا والحكماء الإيرانيّـون المنتمون إلى مدرسته، كالسبزواريّ (١٨٧٨) مثلًا، بتصنيـف الأشياء الحقيقيّة كلّها وفقًا لعنصرَين مفاهيميَّين محوريَّين، هما الوجود والماهيّة. أمّا **الماهيّات**، فهي المفاهيم الذهنيّة، والنماذج، والمعتقدات، ووجهات النظر الواعية واللاواعية التي يُـرى العالم من خلالها عادةً، أي هي العدسـات الانتقائيّة التي تنكسر عبرها التجارب الإنسانيّـة كما ينكسر الضوء. يبدو الواقع، في مرتبـة الماهيّات، مؤلّفًا من الأجسام المتمايزة القابلـة للوصف وصفًا مستقلًا. لكنّ هذه المرتبة تفوقها عمقًـا مرتبة أخرى يمكن تشبيهها

(١٣) T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), p. 26.

(١٤) *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 268.

بخلفيّــة خفيّــة لا يقدر الناس علــى رؤيتها في الأحوال العاديّة، ذلك أنّهــا كلّيّة الوجود، لا بــل لأنّها العدسة التي يــرى الناس الأمور عبرها، ويصيرون هم عين ذاتها في نهاية المطاف. يشمــل أساس الوجود هــذا درجة التجربــة الإنسانيّــة العاديّة ويعزّزها كذلــك. فالوجود واحــد وبسيط (وهو يشمل أشــكال الكثرة والمادّة كلّها). لكنّــه يتجلّى، في الوقت نفسه، بالانعكاســات اللامتناهيّة التي تحدث في ذلك الكلّ: «يظهر الــكلّ، في مظاهره جميعها، كلّيًّا وسرمديًّا»[١٥].

فلأضــرب الجبــل مثلًا، هــو يختلف عن الطاولة أو عــن أيّ شيء آخــر، لأنّ له جوهره الخاصّ، أو قل «جبليّته»، وهي ماهيّته. أمّا وجود الجبل، فهو كونه قائمًا في التوّ واللحظة. وبذلك، يكون الجبل القائم في الواقع مركّبًا من ماهيّته ووجوده معًا. لكنّ الفصل بين الماهيّة والوجــود يختصّ ببنيــة الأشياء **المفاهيميّــة** وحسب. تتألّف الأشياء مــن عنصرَين اثنين، هما الماهيّــة والوجود، وهما قائمان على مستوى التحليــل المفاهيميّ حصرًا، ما لا يفرض قيودًا محدّدةً على بنية الواقع السابقة على المفاهيم. وعليه، يقول المفكّرون الإيرانيّون المنتمون إلى مدرســة صدرا إنّ الوجود هو كلّ ما هو حقيقيّ بالفعل على المستوى السابق على المفاهيم، فالوجــود هو الحقّ الكلّيّ المطلــق، الذي يسع موجودات الكون كلّهــا. أمّا الماهيّات، فهي ليست إلّا ظلالًا يلقيها هذا الحقّ في خلال تغيّره الدائم. وبمعنًى آخر، يتجلّى الحقّ المطلق عبر تغــيّرات باطنيّة أو صور فينومينولوجيّة في بعد الوجــود البشريّ التجريبيّ المحدود بحدود الزمان والمكان. ولذلك، لا يعني قول إنّ الجبل موجود ما تعنيه النظرة الأرسطيّة من أنّ المادّة الأوّليّــة المسمّاة جبلًا والمتّصفة بماهيّــة الجبليّة هي موجودة هنا والآن. إنّما يعني وجود الجبل أنّ «الوجــود الذي هو الحــقّ، المطلق، الكامل، يتجلّى هنا والآن بصورة محدودة هي الجبل. وبذلــك، لا يعــدو كلّ شيء كونــه تغيّرًا باطنيًّا فريــدًا من تغيّرات الحقّ المطلــق»[١٦]. ووفقًا لاصطلاح هنري كوربان: الجبل مظهر إلهيّ، والأشياء الموجودة، بل الأشياء الموجَدة، كلّها مظاهر للإله المحتجِب[١٧].

---

(١٥) J. W. Morris, *The Wisdom of the Throne: An introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton: Princeton University Press, 1981), p. 68.

(١٦) *The Concept and Reality of Existence*, op. cit., p. 29.

(١٧) في الفلسفــة العربيّــة، يعدّ ابن عربي أوّل من نظر إلى هذا الواقع. أمّــا في الغرب المعاصر، فقد كان مارتن هايدغر أوّل من ميّز بين الموجود (das Seiende, ens)، والوجود (das Sein, esse, actus essendi).

ولا ريب في أنّ رؤية الواقع بهذه الطريقة لا تُتاح أمام الوعي الإنسانيّ ما دام موجودًا على مستوى التجربة العاديّة. ثمّ إنّ النظرة العرفانيّة تتكشّف للوعي الإنسانيّ بحالة واحدة فقط، وذلك على العكس من المتافيزيقيا الأرسطيّة التي لا تعدو كونها شرحًا فلسفيًّا يتناول إدراك الأمـور بطريقة عاديّـة ومنطقيّة. ويحدث هذا التكشّف «عندما يسكـر [الوعي الإنسانيّ] مـن كرم التجربة العرفانيّة»(١٨). وقد كانت غايـة المراد الذي يسعى الحكماء الإيرانيّون إلى تحقيقه كامنةً في الجمـع الحيويّ بين الرياضة الروحيّة والتفكّر المفاهيميّ الدؤوب، في إطار نظام ابتُكر ليبلغ كماله في ظلّ تجربة الوجود المباشرة.

لكـنّ الوجود، عند الملّا صدرا، ليس صفـةً مشتركةً بين الأجسام، بل هو الواقع الفريد الذي لا يُختزَل ولا يحيط به العقل المفاهيميّ. فالعقل لا يدرك إلّا الجواهر والمفاهيم العامّة، في حـين أنّ الموجـود هو فريد واستثنائيّ. لـذا، يشير الوجود الـذي لا يوصف إلى العنصر الفريـد الـذي لا يمكن تحليله، والـذي يكمن في كلّ شيء. ومن الناحيـة الكلاميّة، لا يُثبت وجـودَ الله إلّا الله نفسه، فبما أنّه أساس وجود كلّ ما سواه هو هو الدليل على كلّ ما سواه. وبمعنًـى آخـر، إنّ الله لهو الدليل على نفسه، وذلك كما ورد في الآية: ﴿شَـهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُـوَ﴾(١٩). لكـن لا تتكشّف حقيقة هذا الأساس الأوّل الذي لا يحتـاج إلى أساس إلّا عن طريـق الشهود الباطنيّ، أو التـذوّق، أو الحضور، أو الإشـراق، وفي خضمّ هذه الحالات، تفنـى الذات التجريبيّة. لكن كما تبيّن في خلال مناقشة أفكار ابن عربي آنفًا، تتضمّن تجربة الفناء فناء الفناء، أي غيبة المرء عن فنائه، لأنّ إدراك الفناء يظلّ إدراكًا لشيء غير الحقّ المطلق. لـذا، فإنّ لبّ هذه المسألة هو أنّ الفناء ليس تجربةً إنسانيّةً صرفةً، إذ إنّ الموضوع الحقيقيّ في هـذه التجربة هو ليس الإنسان، بل الحـقّ المتعالي بذاته. وكما يقـول توشيهيكو إيزوتسو: «إنّ تجربـة الفناء، بذاتها، هي إظهار الحقّ لنفسه»(٢٠). لـذا، إنّ الوجود، بمادّته الأصليّة، لا يمكن إدراكه إلّا من حيث أنّه موضوع المعارف التي تظهر في إدراك الإنسان لنفسه، وذلك لأنّ الوجـود بذاته هو الموضوع المطلق، وهو مـا يُعرف في البوذيّة بطبيعة العقل، أو حقيقة العقـل(٢١). ما يعني، مـن وجهة النظـر الإبستمولوجيّة، أنّ المرء يفهم مـن الحقيقة أو العالم

(١٨) *The Concept and Reality of Existence*, op. cit., p. 30.

(١٩) سورة **البقرة**، الآية ١٨.

(٢٠) *The Concept and Reality of Existence*, op. cit., p. 9.

(٢١) Ibid, p. 42.

قـدرًا يتناسب مع تهذيبه لنفسه ومعرفته إيّاها. فالحقيقة ليست نتيجةً لتوافق فهم المرء لجسم خارجـيّ مـع حقيقة الجسم كما هو في الخـارج، بل هي نتيجة لتوافق العقـل مع ذاته، لأنّ العقل هو الشهيد على نفسه. وبمعنًى آخر، إنّ ما يعرفه المرء وقف على هويّة هذا المرء نفسه.

***

وبالعـودة إلى فلسفة صدرا، إنّما لبّها هو مبدأ الحركة الجوهريّة التي تخضع مجال الوجود بأسـره لحركـة منهجيّة تشكيكيّة. وعليـه، تعدل درجات الوجود عن ثباتهـا وسكونها إلى الارتقـاء المتواصل نحو الصور الوجوديّة المتزايدة في الشدّة. لكن لا رجعة في هذه الحركة، فـكلّ مرتبة عليا تشمل المراتب الأدنى، ثمّ تتجاوزها نحو الأعلى. يعبّر عن ذلك قول فضل الرحمـن: «كلّ صـورة وجوديّـة سابقة هي كالنوع الحـيّ أو كالمادّة المُحتـواة في الصورة الوجوديّة اللاحقة التي هي العنصر المميَّز أو الشكل الخاصّ»[٢٢]. وعلى سبيل المثال، صورة الإنســان هـي روحه الأرضيّة، وصورة روحـه الأرضيّة هي صورة ملك مـن الملائكة. أمّا القـوّة الدافعة لهذه الحركة الكونيّـة الشاملة فهي **العشق** الذي يحثّ كلّ شيء على الوصول إلى صورة وجوديّة أشدّ من الصورة السابقة.

يؤمـن الملّا صدرا أنّ كلّ فرد، وهو في ذروة كماله الفكريّ والروحيّ، يصبح نوعًا حيًّا بنفسـه. فليس هدف التطوّر الذوبان في ذات الله، بل هو الوصول إلى ذات النفس الروحيّة الحقيقيّـة الكامنة في الجسم الروحـانيّ (*caro spiritualis*). فعلى الرغم من أنّ الوجود هو نفسه في الأشياء كلّها، هو مختلف، ونسيج وحده، في كلّ حالة.

> فليست الموجودات كالبصل الذي يمكن تقشيره بأكمله، من دون أن تبقى له باقية، بل هي كوجوه أفراد عائلة واحدة، تجمعهم قواسم مشتركة مع كون كلّ واحد منهم فريدًا بنفسه[٢٣].

يـرى هنري كوربان أنّ نظام صدرا يشتمل على جانبَين مركزيّين. أوّلًا، تصل مِتافيزيقيا الوجـود عنده إلى كمالها بمتافيزيقيا الحضور، وهي المِتافيزيقيا التي تلقى كمالها في الفلسفة النبويّـة بعد أن تكون قد ارتقت إلى مرتبـة مِتافيزيقيا الشهود. ثانيًا، ومن على هذه الذروة، يصـل المرء إلى مِتافيزيقيا الخيال الخلّاق، وهي المِتافيزيقيا التي تتكلّل بمِتافيزيقيا القيامة. ومن

(٢٢) *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 36.
(٢٣) Ibid, p.37.

الجدير بالذكر أنّ صدرا يستقي معارفه من مصادر المذهب الشيعيّ الإماميّ، الذي ينظر إلى الإمـام على أنّه حجّـة الله، والشهيد الذي يناجي الروح ويشهد لهـا على وجود الله الذي لا يدركـه البشـر بغير ذلك. وبمعنًى آخـر، يعتنق الملّا صـدرا متافيزيقيا تقـوم على الشهود والشهادة، أي إنّها المتافيزيقيا التي تعرّف فعل الوجود استنادًا إلى حضرة الروح في كثرة من العـوالم، والتي تفترض وحدة الشهيد والمشهود. ثـمّ إنّ موضوع تحوّل الجوهر، أي الحركة التـي تطال قلب الجوهر، تفتّح الإنسان على «إدراك تحوّلاته الضاربة في القدم، كما ولادته مجدّدًا، [...] ما يشير إلى أفق أوسع بكثير من ذلك الذي يدّعيه دعاة التطوّر في الغرب»[٢٤]. فالانتقـال من عالم إلى آخر هو حركة إيقاعيّة توحي بإدراك بنية دائمة، أو لحن لا يتغيّر سلّمه الموسيقـيّ، وذلك ليس على الرغم من التغيّرات الحاصلة في الطبقة الصوتيّة بل بسببها هي. وكما أنّ نهر هرقليطس هو نهر **بالفعل** بسبب تغيّره الدائم، لا يعدم التغيُّر الجوهريّ الوجود. لا بل إنّ الوجود، بما هو موجود، متغيّر. فالتغيّر الجوهريّ هو وجود من حيث هو حدث، أو وجود من حيث هو الوقت الذي هو في طور المضيّ. ووفقًا للاصطلاح الفلسفة المدرسيّة، يُعرف هذا بثنائيّة الوجود الجذريّة، الأمر الذي يوحي بأنّ الفئة الوجوديّة (ens) التي ينتمي إليها البشر لا تشمل إلّا المخلوقات. أمّا الوجود الذي يحمل معنى الواحد الفرد، فهو يعلو على الحدّ والوصف.

وكمـا ذكرت سابقًا، يسمّي هنري كوربان الحركة الجوهريّة باضطراب الوجود، مشيرًا بذلـك إلى القوّة التي تكمن في الجوهر، والتـي تمكّنه من المرور بسلسلة من التحوّلات[٢٥]. وعلى سبيل المثال، لا ينحصر مفهوم الجسد بفعل الوجود الذي يختصّ به مجال الوجود المادّيّ القابـل للإدراك الحسّيّ. فيمكن أن ينتقل الجسد مـن المرحلة الجماديّة، فالمرحلة النباتيّة، ثمّ المرحلة الحيوانيّة، ثمّ المرحلة الإنسانيّة التي تتميّز بالنطق والقدرة على فهم الحقائق الروحيّة. وبمعنًـى آخر، يبدأ الحراك الوجوديّ النشط من عمق المرحلـة الجماديّة، ويستمرّ إلى ما بعد ولادة الإنسان بصورتـه الأرضيّة، فما برح الإنسان، بصورته الأرضيّة، كائنًا وسيطًا. لكن لا بـدّ من إعادة تأكيـد أنّ الملّا صدرا ليس من دعاة مذهب التطـوّر. فبالنسبة إليه، لا تسير حركة الموجودات باتّجاه عرضيّ، بل طوليّ، أي يتحرّك العالم بأسلوب يعود إلى فكرة الأصل

(٢٤) *Corbin, En Islam iranien I,* op. cit., p. 302.

(٢٥) Ibid IV, p. 78.

والعودة[٢٦]، ويشبه، بتصاعده، الأبنية القوطيّة الشاهقة. ويشبّه جايمس موريس J. Morris ذلك بصعود المرء سلّمًا طويلًا، فيقول

إذا رمى المتسلّق ببصره إلى أعلى السلّم وأسفله في خلال مراحل معيّنة، فهو إمّا سيشعر بارتباك يصيبه بالدوار، أو بنشوة توهمه بتفوّقه وإنجازه العظيمَين. لكنّه إذا نجح في صعود السلّم وتجاوزه، يكتشف، من حيث هو، أنّ السلّم، وللمفارقة، قد أعاده إلى نقطة البداية[٢٧].

لـذا، يعرّف صدرا شدّة فعل الوجـود بالنسبة إلى الحضور. لكن لا يمكن أن يوجد شيء مـن موجودات عالم الظواهر الماديّ، والامتداد، والمسافـة، لا يمكن له أن يوجد بالنسبة إلى شيء آخر. فعلى سبيل المثال، ليست قبّة السماء موجودةً بالنسبة إلى الكتلة الأرضيّة المعروفة بكوكـب الأرض، إذ إنّ حضـور موجود ما بالنسبـة إلى آخر ممكن فقـط وفقًا لمدى قدرة الموجـود الأوّل على فصل ذاته عن خصوصيّات هذا العـالم. فكلّما فصل الموجود ذاته عن عـالم الامتـداد الماديّ، تحرّر من الحجـب، والعدم، والموت. وبالنسبـة إلى صدرا وغيره من الحكمـاء المسلمين، تتناسب شدّة فعل الوجود طرديًّا مع درجة حضور الموجود. ولتوضيح ذلـك يشبّه هنري كوربـان حضور شيء ما بضوء مصباح، إذ لا يتغـيّر هذا الضوء بما يصدر عنـه من نور، وجفاف، وحرارة. وعلى الرغم من ذلك، كلّمـا قرُب شيء ما من المصباح، اشتـدّت فيـه هذه الصفات التي ما تلبث أن تضعف بمجـرّد ابتعادها عنه إلى أن يخبو الضوء كلّيًا وتنتفي معه الصفات المتّصلة به[٢٨].

لكـن في متافيزيقيا الملّا صدرا، ليس الحضور في هذا العالم ميزةً كما هو في عند هايدغر الـذي ابتكر مصطلـح الوجود في العالم. فالإنسـان يواجه كونًا يقوم علـى التراتبيّة، ويقبل درجـات متفاوتة مـن الحضور والوجـود. وفي ظلّ إطار مماثـل، يصبح بإمـكان الإنسان أن يحـرّر نفسـه من قيود العالم الـذي يخالف فعل الحضور الحقّ. وكمـا يذكر كوربان، إنّ الحضور عند صدرا ملتزم في التوّ واللحظة بصيرورة تتجاوز الموت. وبمعنًى آخر، إنّ الالتزام الحقيقـيّ لا يكون ممكنًـا إلّا إذا تعلّق بالميتاتاريخ، وصدر عن الإنسان المدرِك لبعده القطبيّ،

(٢٦) Ibid, p. 79.

(٢٧) *The Wisdom of the Throne: An introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 265.

(٢٨) *Spiritual Body*, op. cit., p. 205; cf. *En Islam iranien IV*, op. cit., pp. 79- 81; 103, 112.

وذلـك لأنّ هذا البعد بالذات هو الذي يحـوّل فعل وجود الإنسان إلى فعل حضور في عالم يتجاوز الموت[٢٩].

ومـا من علاقة لأيّ ممّا ذكرته بالمحاججـة الفلسفيّة، بل إنّني أتطرّق إلى حقائق ملموسة علـى أرض الواقع. وبمنتهـى الصراحة، التي قد تكون جارحةً، أقول: إمّا أن يدرك المرء هذه الحقائق ويشهد عليها، أو لا، وذلك لأنّ الحضور ينطوي على الشهود. بعد ذلك، ينبغي أن تتحوّل متافيزيقيا الحضور إلى متافيزيقيا الشهادة التي تفترض وحدة الشهيد والمشهود والتي تبلغ كمالها في **معرفة الإمام**، لأنّ الأئمّة الاثني عشر هم حجج الله وصفوته المنتجبين. وبمعنًى آخر، إنّ معرفة الإمام، أساسًا، هي حكمة شهاديّة[٣٠].

وإنّ مصطلح الإمام هو مصطلح سائد في المذهب الإسلاميّ الذي يشغل حيّزًا خاصًّا في قلـب كوربان، وهو المذهب الشيعيّ المعروف أيضًا بالإسماعيليّ، والمنتشر في إيران الشيعيّة خصوصًـا. والجدير بالذكر أنّ إيران هذه هي أرض مجهولـة بالنسبة إلى معظم الغربيّين[٣١]. وفي المذهـب الشيعيّ، إنّ الائمّة هم الاثنا عشر رجلًا من ذرّيّة الرسول، بدءًا من عليّ [عليه السلام] زوج فاطمة [عليها السلام]، وختامًا بالإمام الثاني عشر الغائب عن مرأى الناس إلى أن يحين وقت ظهوره[٣٢].

الأئمّـة أوصياء النبيّ، «وهم بظاهرهم الدنيويّ، تجلّيات لـذات الله، وهداة البشريّة إلى معـاني الوحي الباطنيّة المخلِّصة»[٣٣]. ولكن ليس الإمام تجسّدًا لله، وليس كيانه نتيجةً لاتّحاد أقنومـيّ، بل هـو الحكمة بصورتها البشريّة. وبمعنًى آخر، إنّ الإمـام هو التأنّس القدسيّ، أو الإنسـان الملكوتـيّ الذي يمـلأ الفراغ الحاصل بالتوحيـد المجرّد. كمـا أنّ الإمام، في بعده الباطنيّ، هو الحقيقة الملكوتيّة والقدسيّة المختصرة في الإنسان الذي هو الذات الأكمل التي

---

(٢٩) *En Islam iranien IV*, op. cit., p. 80.

(٣٠) Ibid, p. 81.

(٣١) في الإسلام السنّيّ، الإمام هو من يؤمّ الصلاة في المسجد فحسب؛ أي إنّ وظيفته لا علاقة لها بصفاته الأخلاقيّة والروحيّة.

(٣٢) إن غيبـة الإمام الثاني عشـر واحتجابه عن أنظار الخلق يوحيان بقيام أمّة روحيّة الجوهـر. ووفقًا لهنري كوربان، تفرض هذه النظـرة إلى الآخـرة استحالة الترويج للعلمانيّة والتنشئـة الاجتماعيّة المغرضة في الدولة الدينيّـة (res religiosa). فالإمام غائب لأنّ البشر قد تخلّوا عن إرادتهم عن إمكانيّة رؤيته بعد أن عطّلوا جوارح إدراك الحكمة في أجسادهم. للمزيد، انظر، *En Islam iranien I*, op. cit., p. 35ff.; *IV*, pp. 274-84.

(٣٣) H.Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1968), p. 258.

خُصَّت بالشهادة على وجود الله. فلكلّ إمام من الأئمّة الاثني عشر، في فكر صدرا، وظيفتان اثنتـان، إذ إنّ الأئمّة هم في حضرة الله الـذي يتجلّى عبرهم للناس، كما أنّهم حاضرون أمام النـاس الذين يرون فيهم بشرًا وآيات إلهيّة في الوقـت نفسه. لذا، يكون معنى الحضور، في هـذه الحالة، وحـدةً فريدةً بين الـذات العارفة والموضوع المعروف: فـأن تكون في حضرة الإمـام يعني، **بالذات**، أن تحضر أمام الله عبر هذا الإمـام الذي هو الشاهد أمام الله. وبذلك، تولّد متافيزيقيا الحضور كلًّا من مِتافيزيقيا الشهود والشهادة(٣٤).

لـذا، إنّ النقطـة المحوريّة، ها هنا، هـي أنّ **الله الباطن**، يصبح **ظاهـرًا** نتيجةً لفعل الشهود المـزدوج هـذا. أمّا الإمام، فهو صـورة المعرفة بالله ولبّها. لكـن إن لم يُدرَك هذا الجانب من وظيفـة الإمام، يقع الموحّد في شرك الشـرْك الخفيّ الذي لا يفرّق بين الشهيد وبين **الله الباطن** الـذي يُشهَـد على وجوده، والذي لا يُـدرك إلّا بهذه الشهادة(٣٥). وبذلـك، إنّ الإمام هو الصـورة الحكميّة، أي إنّه الوجه الذي منه يؤتى **الله الباطن**، والذي تدركه المعارف الإنسانيّة كلّها في نهاية المطاف.

وبفضـل هـذا الحضور المتبادل أو المشـترك في فكر صدرا الروحـانيّ، يصبح الإمام هو الشهيـد والهادي الباطنيّ. ويتّضح هذا الحضور المشترك في حديث: «من عرفنا فقد عرف الله»(٣٦). ومـن جهة أخرى، يردّد عرفـاء الإسلام كلّهم، بلا كلل، حديث: من عرف نفسه فقـد عرف ربّـه. وعليه، يقول هنري كوربـان، من عرف نفسه عـرف إمامه، ومن عرف إمامه عرف ربّه. وبمعنًى آخر، يُلحظ التناوب أو الاستبدال بين مفهومَي الإمام والنفس: فأن تعـرف إمامك يعني أن تعرف نفسك، وأن تعرف نفسك يعني أن تعرف إمامك (الذي هو روح الروح)، ثمّ أن تعرف ربّك(٣٧).

ومـن الموضوعات المهمّة والمتكرّرة في روحانيّة صدرا هو كون الإمام القطب الروحيّ الباطنـيّ الذي لولاه لساخت الأرض بأهلها، ما يعني ارتباط حضور الإمام باستمراريّة عالم الإنسـ ارتباطًـا غامضًا هو أشبه بالسرّ المقدّس. ولذا، من تعاليـم الإماميّة ما مفاده بأنّ العالم

(٣٤) *En Islam iranien IV*, op. cit., p. 80.

(٣٥) Ibid, p. 82.

(٣٦) الشيخ الصدوق، **الأمالي** (قم: مؤسّسة البعثة، ١٣٧٥ هـ. ش.)، الجزء ١، الصفحة ٥٧٧.

(٣٧) *En Islam iranien I*, op. cit., p. 312.

لا يخلو من إنسان هو مستودع الأسرار الإلهيّة حتّى وإن لم يظهر للعوامّ. فإنّ الولاية، وهي النبـوّة الخفيّة، مستمـرّة، وستستمرّ أبد الدهر. وهذا يعني أنّ الحاجـة إلى الإمام هي حاجة متافيزيقيّـة تعبّر عن القاعدة الوجوديّة الآتية: كلّ درجة وجوديّة أعلى تكون هدفًا تشخص إليـه الأبصـار، ونهايةً ترجوها الموجودات ذات الدرجة الأدنـى، وذلك يعود إلى أنّ كمال الدرجة الأدنى هو في الأعلى منها. ووفقًا لهنري كوربان

إنّ الدرجـة الوجوديّـة الدنيا تستلـزم درجةً أعلى منها، لكـنّ العكس ليس صحيحًـا. وهذا أشبه بقانـون صعـود الموجود نحو الدرجة الأعلـى الكامنة فيه. كما ينطبق القانـون نفسه على البشريّة جمعاء، فهي تبحث عن اكتمالها في درجة كمالها القصوى(٣٨).

ومرتبـة الإمامة هي مرتبة الإنسان الكامـل (*Anthropos teleios*) الذي هو ملِك العالم التكوينيّ. لكـنّ مملكته لا علاقة لها بالاعتبارات السياسيّـة، ولا بالنجاح السياسيّ الزائل، ولا بالفكرة التي تقول إنّ الأكثريّات هي دومًا على حقّ بذريعة أنّها هي التي تصنع التاريخ. بـل إنّ كون الإمام هو الملك يتعلّـق بتاريخ يُصنع من غير دراية الأكثريّات أصلًا، وذلك لأنّ ولاية الإمام هي ولاية روحيّة وغير مرئيّة، تُمارَس خفيةً على العالم المادّيّ. وعليه، فإنّ علاقة الشيعـيّ المؤمـن بإمامه الذي هو قطب وجـوده لا يمكنها أن تكون علاقـةً تنظيميّةً دنيويّةً، وليسـ من الضروريّ أن يكون الإمـام معروفًا عند عوامّ هذا العـالم وسلاطينه. فمن وجهة النظر الشيعيّة

إنّ مفهوم الإمام بكونه قطبًا تعتمد عليه لحمة الوجود يعبّر عن حاجة متافيزيقيّة ويرتبط بأنثروبولوجيا باطنيّـة. وهو مفهوم ضروريّ بسبب وظيفتـه الابتدائيّة وانفتاحه على وجهة نظـر أخرويّة متمثّلة بكون الإمام الثاني عشر هو المهديّ [عجّل الله تعالى فرجه الشريف](٣٩).

وفي الواقـع، لم يضطلـع أحد مـن الأئمّة الاثني عشـر، باستثناء الإمـام الأوّل، بممارسة السلطـة الزمنيّـة. ولا ريب في أنّ الدنيا باقية لوجود الإمام، لكـنّ هذا البقاء يعود إلى سبب متافيزيقـيّ باطنيّ. فالإمام هـو الإنسان الكامل، وبما أنّ الإنسـان الكامل هو سبب وجود العـالم الدنيويّ وغايته، لا يمكن أن يستمرّ وجـود عالم الإنس من دون إمام. وهذا بالتحديد

(٣٨) Ibid, p. 305.
(٣٩) Ibid, p. 307.

هـو معنى الوجود الغامض الذي يتميّز به الإمام الثاني عشر الغائب عن الحواسّ، الحاضر في قلوب المؤمنين، فهو القطب العرفانيّ للوجود(٤٠).

كما يطرح كوربـان مسألة التوازي بين دور معرفة الإمام في عودة الأرواح إلى أصلها، وبين دور معرفة الملائكة في ما يتعلّق بالنشكونيّات والكوزمولوجيا. فوفقًا للملّا صدرا، إنّ نظامـي الوجود التصاعديّ والتنازليّ يجمعهما تماثل جـدّ دقيق. فكما أنّ الملائكة هم العلّة الفاعليّـة لوجود المخلوقات بالقوّة، إنّ أولياء الله مـن الأنبياء والأئمّة هم أيضًا علل وجوديّة ووسطـاء، يتصرّفون علـى أساس حالة الإنسـان الملائكيّة الكامنة فيه بالقـوّة، ليوصلوه إلى تحقيـق حالته الملائكيّة بالفعـل. ففي النظام الكونيّ، يعرف الله مخلوقات هذا العالم عن طريق معرفتـه الملائكـة المكلّفين بهم، وفي النظـام الأخرويّ، يعرف الله إخلاص المؤمنين به عن طريـق معرفتـه أنبياءهم وأئمّتهم. ولهذا السبـب إيّاه، سيكون الأنبيـاء والأئمّة شهداء على أممهم في يوم القيامة(٤١).

لذلـك، فإنّ معرفة الأئمّة والملائكة لهـا جذورها في المعرفة الإلهيّة التي تبلغ ذورتها في مفهـوم الشهادة، ومتافيزيقيا الشهـود، والحضور الشهوديّ. ثمّ إنّ الإمـام هو نقطة التقاء الشهيد والمشهود، فالإمام هو الذي

> يشهـد للناس بوجود الله. والإمـام هو أيضًا من يشهَده الناس عندمـا يتجلّى الله لهم، فهو عين الله الناظرة إلى الناس، كما أنّه عين الله التي ينظر الناس إليها. وبذلك، يكون الإمام هو العين التي ترعى العـالم، والتي يتفكّر الناس عبرها بالصفات الإلهيّة بما أنّ الذات الإلهيّة محجوبة عنهم. وبمعنًى آخر، إنّ الإمام هو الشهيد مشهودًا [...]، ومعرفتي بالإمام هي معرفة الله بي(٤٢).

ويشـدّد كوربان على استناد قـول صدرا إنّ الأئمّة الاثني عشر هـم شهداء على وجود الله إلى الحدس القائـل إنّ فعـل الوجود هو نتيجـة تتناسب مع درجة الحضـور. كما يجزم كوربـان بأنّ مفهوم الحضـور يكوّن مفهوم الشهود. لكنّ هذا يدفع إلى إعادة طرح السؤال التالي: ما هي شروط حضور موجود ما بالنسبة إلى موجود آخر؟ فكما تبيّن سابقًا، لا يمكن لبعض الأشياء أن يحضر إزاءها شيء آخر، كما لا يمكنها أن تحضر هي بالنسبة إلى شيء آخر.

---

(٤٠) Ibid, p. 309; cf. pp. 310-3; cf. *Le livre des pénétrations métaphysiques*, op. cit., p. 314.

(٤١) Ibid, p. 314.

(٤٢) Ibid, p. 315.

وللتوضيح، إنّ موجودات العالم المحسوس كلّها تنتمي إلى هذه الفئة، فالعالم الحسّيّ هو دار الغافلين والأموات، لأنّ كلّ شيء فيه غارق في الظلمات والغفلة المرتبطة بحبّ الدنيا والبعد عن عالم النور. أمّا عالم النور، فهو العالم الآخر، ودار الحيوان، حيث يكون كلّ من الوعي والحضور نتيجةً تتناسب مع النور المستقى من عالم الملكوت (*mundus imaginalis*).

ويذكِّر بهايدغر قول صدرا إنّ درجة الوجود تتناسب مع درجة الحضور. لكن يشير هنري كوربان إلى أنّ نمط الوجود في هذا العالم عند صدرا والإشراقيّين يختلف اختلافًا جذريًّا عن الوجود الذي تُرك لمصيره القاضي بتوجّهه نحو المحتوم المحتوم. فعند الملّا صدرا

> تعني العلاقة النسبيّة بين الوجود والحضور أنّ الحضور كلّما اشتدّ، يتجلّى حضورًا في عوالم أخرى، ويبتعد الموجود عن علائق الغفلة، والموت، والعدم. وبمعنًى آخر، كلّما تحوّل وجود الإنسان إلى حضور، صار هذا الإنسان شهيدًا على العوالم الأخرى، وابتعد وجوده عن التوجّه نحو الموت وتجاوزه[٤٣].

ولذا، إنّ خلاصة القول هي أن لا مناص، من دون معرفة الإمام، من العمه في السكرة الصوفيّة التي عبّرت عنها الصيحة الشهيرة التي وردت على لسان الحلّاج حين قال: «أنا الحقّ». أمّا المتصوّف الذي يخوض غمار الرياضة الروحيّة، مركّزًا عبادته على إله واحد، فهو يسلم من الوقوع في هذا الغلوّ الشيطانيّ. وتعود سلامته من الغلوّ إلى واقع أنّ ما يمكن أن يقوله هذا المتصوّف قد جاء على لسان المؤمن المذكور في الكتاب الغنوصيّ المعروف بكتاب **أعمال بطرس**: «رأيته [المسيح أو الله] بقدر استطاعتي على معرفته[٤٤](*talemeum vidi qualem capere potui*)»، لا أقلّ من ذلك ولا أكثر[٤٥].

## المعاد

عرّف أرسطو النفس قائلًا إنّها «كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة»[٤٦]. ووفقًا

(٤٣) Ibid, p. 322.
(٤٤) لم نعثر على **أعمال بطرس** باللغة العربيّة، فقمنا بترجمة نصّ قول المؤمن عن الإنكليزيّة. المترجم.
(٤٥) Ibid, p. 329.
(٤٦) Aristotle, *De Anima II*, 412 a 27; 412 b, line 5.
وفي الترجمة العربيّة استفدنا من، أرسطو، **كتاب النفس**، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، تحقيق جورج شحاتة

لهـذا الرأي، تكون النفس صـورةً يتّخذها الجسد أو وظيفةً يضطلـع بها، وهي لا تستطيع أن توجـد وجودًا مستقلًا أو منفصلًا عن الجسـد. أمّا الملّا صدرا، فهو يعتبر تعريف أرسطو صحيحًا لناحية أنّ النفس تنشأ من منطلق ماديّ فحسـب. وبمعنًى آخر، إنّ الجسد الماديّ هو مجـرّد أداة، وهو الخطوة الأولى للانتقال من عالم المـادّة إلى عالم الملكوت. فالنفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء.

ولذلـك، فإنّ مفهوم النفس عند صدرا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمبدإ الحركة الجوهريّة، وهو المبـدأ الذي يوحي بتحـوّل جذريّ عن الإبستمولوجيا التي اعتمدهـا كلّ من أرسطو وابن سينـا. فمن المنظور الأرسطيّ، لا يتأثّر جوهر النفـس بمعارفها، وفي حين تتغيّر موضوعات المعرفـة من كونها محسوسةً إلى كونها متخيّلَةً فمعقولةً، تبقى الذات المدرِكة التي هي النفس كما هي. أمّا عند الملّا صدرا، فالنفس هي التي تتحوّل من تعلّقها الأوّل بعالم المادّة، وتصبح مـن موجودات العالم الروحيّ المعقول. وبمعنًى آخر، تصير النفس الموضوعات التي تعرفها. لكن، برأي فضل الرحمن، يذهب صدرا بمبدإ الإدراك المشّائيّ، وهو المبدأ الذي ينصّ على أنّ النفـس تصير موضوع ذاتها في خلال فعـل المعرفة، إلى أقصى مستوياته، متأثّرًا، بذلك، بالأفلاطونيّـة المحدثة. و«ليست هذه الصيرورة شأنًا زائلًا يستمرّ باستمرار فعل المعرفة، بل إنّها تدلّ على مستوًى وجوديّ جديد تصل إليه النفس»[٤٧]. فالنفس تقطع درجات ومنازل متعـدّدة في ظلّ عودتهـا إلى أصلها، وهي تكون، في البدايـة، أي في حالة تعلّقها بالجسد، جوهرًا ماديًّا. لكنّها تصل، كلّما اشتدّت درجة وجودها، إلى مرحلة تصبح فيها قادرةً على أن تستمرّ بذاتها. ومن ثمّ، بانتقالها من هذا العالم إلى العالم الآخر، ترجع إلى ربّها. لكنّ هذا العالم الآخر ليس خارج الإنسان حقًّا، بل هو **كثافة روحيّة**، وبعد كامن في الإنسان نفسه.

أمّـا الأشياء الخارجيّة التي تدركها الحواسّ، فهي الفرصة الوحيدة التي تحظى بها النفس لإيجـاد صـورة مُدرَكة جديدة من ذاتها. وبمعنًى آخر، هـذه الصورة الجديدة هي ذات بعد روحـيّ ينبع مـن النفس. يقول هنري كوربان نقلًا عن صدرا: «لا يُـدرَك الجسم الماديّ إلّا عرضيًّا، فهو صورة خارجيّة تقلّد الصورة الموجودة في النفس وتتمثّل بها. أمّا النفس، فهي

قنواتـي، الطبعـة ١ (مصر: دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٤٩)، الكتاب الثـاني، الصفحة ٤١، السطر السـادس، والصفحة ٤٣، السطر الخامس. المترجم.

(٤٧) *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 234; cf. p. 197, 203-4.

تبلغ كمالها في صورتها الملكوتيّة التي هي، **جوهريًا**، موضوع الإدراك»[48]. أساسًا، لا يرى الإنسان ولا يدرك إلّا ماهيّته، أي إنّ النظام الإدراكيّ لا ينفصل عن النظام الوجوديّ.

ولا ينكر صدرا أنّ الأعضاء الجسديّة ضروريّة للإدراك الحسّيّ حقًّا، لكنّ هذا لا يعود إلّا إلى الواقع الاتّفاقيّ الذي يفيد بوجود المخلوقات في كون مادّيّ. لكن في الواقع، حين تؤثّر صورة محسوسة خارجيّة في عضو حسّيّ، إنّ النفس هي التي تخلق صورتها الخاصّة استنادًا إلى تلك الصورة المحسوسة. وبمعنًى آخر، «إنّ الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفسانيّ، مجرّدة عن المادة الخارجيّة، حاضرة عند النفس المدركة، قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله»[49]. ووفقًا لهذا القول، يرفض صدرا مبدأ التجريد الذي يطرحه المشّاؤون، فإنّ طبيعة فعل الإدراك الغيبيّة لا تتطلّب التجريد، بل تتطلّب تحوّل موضوع الإدراك نفسه. وبذلك، يحصل الإدراك، لأنّ النفس، وهي مصدر الصور، تسبغ على الجسم المادّيّ صورةً إدراكيّةً نورانيّةً غيبيّةً جديدةً. لكن كما يقول فضل الرحمن، هذا لا يعني أنّ الإنسان يعرف عالمًا آخرَ، أو نسخةً أخرى عن العالم الخارجيّ،

> فلا ريب في أنّ الذي يعرفه الإنسان هو العالم الخارجيّ نفسه، أو عالم الإدراك الحسّيّ الحقيقيّ الأصيل، بعلائقه كلّها. وليس واقع أنّ النفس تنشئ صورها الخاصّة إلّا طريقةً أخرى لتأكيد هويّة الفكر والوجود، أي هويّة ما هو وجوديّ وما هو عقليّ. فالعالم كما يعرفه الإنسان هو، بعينه، العالم كما هو موجود، لكنّ مرتبته الوجوديّة تتغيّر وتتّسم بصفة عقليّة لكي تصير المعرفة ممكنة[50].

ويصنّف فضل الرحمن هذه المرتبة على أنّها «نوع من الواقعيّة المثاليّة»، وهو ما يسمّيه كوربان الواقعيّة المعنويّة. ثمّ إنّ قول إنّ الإنسان لا يدرك إلّا ماهيّته يعني أنّ النفس تتلقّى صورها بعد أن تستحضرها من الداخل. وعليه، لا يعود الابتكار متعلّقًا بإنشاء شيء جديد وفريد، بل بتذكّر جزء من النفس كان قد أُغفل ونُسي. أمّا التذكّر، فهو استحضار شيء ما في الذاكرة، وجمع شمله من بعد كونه مشتّتًا ومنسيًّا. فبالنسبة إلى صدرا، كلّ فعل معرفة وإدراك، بما فيه الإدراك الحسّيّ الخارجيّ، هو نوع من الاستحضار أو **التذكّر الأفلاطونيّ**

---

(48) *Spiritual Body*, op. cit., p. 165.

(49) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨١)، الجزء ١ من السفر الرابع، الصفحتان ١٧٩ و١٨٠.

(50) *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., pp. 224-5.

.(*anamnesis*)

كما تجـدر الإشارة إلى أنّ التذكّر هو من الجذر ذِكْـرْ (*remembration*)، الذي هو، في الطـرق الصوفيّة، ذكر أسمـاء الله الحسنى، والتسبيح إخفاتًا أو جهـرًا. ويشبه الذكر صلاة القلب في الرهبانيّة المسيحيّة، أو **المانترا** التي تتردّد في خلال ممارسة كثير من أنواع اليوغا. ثمّ إنّ العجـز عن التذكّر، عند أفلاطون، هو الذي يتسبّب بسقوط النفس التي جاورت الله في العالم العلويّ، والتي قد أبصرت شيئًا من الحقائق التي لا تقدر على تذكّرها(٥١).

باختصـار، يفيد موقف صـدرا بأنّ الموجود المتمتّع بالخيال مستقـلّ عن المادّة الطبيعيّة، لكـن ليس عن صنف معيّن من المادّة المجرّدة ذات الامتداد والخاصّيات. أمّا الصور بكونها أجسامًا ملكوتيّة، فهي تنتمي إلى **عالم المثال**، وهو العالم الواقع بين العالم الروحيّ المُدرَك الذي ينطوي على الأفكار المجرّدة، وبين عالم المادّة الصرف والأجسام المادّيّة.

لكـنّ صدرا يفرّق بـين عالم الصور الأنطولوجـيّ، وهو عالم الصـور الموضوعيّة، وبين الصـور الذاتيّة التي هي من إنشاء النفس، فإنّ النفس تقدر على إنشاء مختلف الصور المروّعة والزائفة التي لا يمكن نسبتها إلى **عالم المثال** أو عالم الصور العلويّ، بل إلى عالم الصور السفليّ. وهـي صـور ضعيفة وزائلة مقارنةً مع الأجسام المدرَكة، وذلـك لأنّ النفس، في هذه الحياة الدنيـا، منغمسة في المادّة. ولذلك، فقط عندما ترتحل النفس عن عالم المادّة تصير قادرةً على إنشـاء الصور الحقيقيّة الثابتة. أمّـا في الآخرة، فتتمثّل أعمال الإنسان بصورها الحقيقيّة التي يمكـن رؤيتهـا والإحساس بها بالفعل. ووفقًا لقول هنري كوربـان، إنّ الصور البرزخيّة في **عـالم المثال** هي الصـور الروحيّة الحقيقيّة. ولا يعني التجريد عند صدرا أيّ نوع من الخسارة، بل يعني

> مرتبةً وجوديّةً أعلى لا تقصي مستويات الوجود الأدنى، بل تحتويها بطريقة وحدويّة أكمل. وحتّى الجسـد لا يُستثنـى في هـذه المرتبة العليا، لكنّـه لا يكون جسـدًا مادّيًّا غليظًا، بل يكـون ذا طبيعة مختلفة(٥٢).

لذاك، يفيـد المبدأ الأساس عند صدرا بأنّ الصور، في حالتها المثاليّة، لا تنفصل عن فعل

(٥١) See Plato, *Phaedrus*, 248c; *Plotinus, Enneads IV*, 4, 7ff.
(٥٢) *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 227.

النفس الخلّاق. ولذا، فإنّ حقائق الأخرويّة التي يتفكّر فيها الإنسان، من قصور، وجنّات، وخضرة، وأضدادها المرعبة في النار، ليست غريبةً عنه أو عن جوهر نفسه. فلا شيء من هذه الحقائق الأخرويّة منفصل عن فعل وجوده. لا بل لأنّ هذه الصور تنشأ في النفس، تكون حقيقتها أشدّ وأثبت من الصور المادّيّة الموجودة في العالم الحسّيّ والخاضعة للتغيّر المستمرّ.

لكنّ العالم الآخر لا يقع ضمن حدود الكون ولا في خارجه، بل هو بعد وجوديّ مختلف كلّيًّا، ينتمي إلى مستوى الوجود الباطنيّ والروحيّ. ولذلك، إنّ الجنّة والنار لا تشيران إلى مكان بكلّ ما لكلمة مكان من معنًى، بل هما تشيران إلى أمر باطنيّ مختف بفعل حجب هذا العالم. لذلك، لا يعود مطروحًا السؤال الإبستمولوجيّ المتعلّق بكيفيّة ارتباط الباطنيّ الروحيّ بالظاهريّ المادّيّ. ففي عالم المثال، يحضر أمام الإنسان، على الفور، كلّ ما يصبو إليه ويرغب فيه. بل من الأحرى بالمرء أن يقول إنّ تصوّر الرغبات يعني الشعور بحضور المرغوب بذاته فعليًّا. فإنّ مجرّد التفكير بشيء ما هو عين حضوره، وذلك لأنّ الأفعال والنوايا تتجسّم، وكلّ سلوك وعادة متجذّرين في النفس لهما وجود خارجيّ قطعًا. فعلى سبيل المثال، الغضب نار هائجة، والأهواء الخبيثة والشهوات الدنيويّة هي عقارب لادغة وأفاع لاسعة. لذا، وباختصار، إنّ كلًّا من الجنّة، والنار، والخير، والشرّ، أمور «لا مصدر لها إلّا ذات إنّيّة الإنسان الجوهريّة التي تكوّنها نواياه، وطموحاته، وتفكّره، وأقدس معتقداته، وسلوكه»(٥٣).

لا تشير كلمة النفس، عند صدرا، إلى جوهر ما، بل هي تشير إلى عالم فريد، وعامّ، وقائم بذاته، أو إلى حيثيّة وجوديّة هي أشمل من الواقع المادّيّ. يشرح صدرا هذا قائلا

> [...] ثمّ إنّ كلّ ما يشاهده الإنسان في الآخرة ويراه من أنواع النعيم من الحور، والقصور، والجنان، والأشجار، والأنهار، وأضداد هذه من أنواع العذاب التي في النار ليست بأمور خارجة عن ذات النفس مباينة لوجودها، وأنّها أقوى تجوهرًا، وآكد تقرّرًا، وأدوم حقيقةً من الصور المادّيّة المتجدّدة(٥٤).

---

(٥٣) *Spiritual Body*, op. cit., p. 166.

(٥٤) *The Wisdom of the Throne*, op. cit., pp.162-3;

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من: صدر الدين محمّد الشيرازي، **كتاب العرشيّة**، تصحيح وتعليق فاتن اللبون (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربيّ، ٢٠٠٠)، الصفحة ٥٣. **المحجّة**.

وعلـى العكس من العالم المـادّيّ حيث حياة المخلوقات عرضيّة وفانية، إنّ كلّ جسم في العـالم الآخر هو حيّ أبدًا. وفي حـين أنّ الأجساد الدنيويّة تقبل النفوس عندما تصير جاهزةً لذلك، فـ«فإنّ نفوس **العالم الآخر** توجِد أجسادها وفقًا لحاجاتها»[٥٥]. وبمعنًى آخر

هنـا، في هـذه الدنيا، تسبق القوّة الفعل زمانيًّا، في حين أنّ الفعل سابـق أنطولوجيًّا على القوّة. أمّا في العالم الآخر، فإنّ القوّة سابقة أنطولوجيًّا ووجوديًّا على الفعل. ففي هذا العالم، الفعل أرفع قدرًا من القوّة، لأنّه يتحقّق جرّائها. أمّا في العالم الآخر، فالقوّة أرفع قدرًا من الفعل لأنّها عين تحقّقه[٥٦].

أمّـا نوع المادّة التي تكوّن الأجسام الأخرويّة، أيّ المادّة التي تتجسّم بواسطتها الأعمال والنوايا، فيقول صدرا إنّها ليست إلّا النفس الإنسانيّة بعينها، إذ إنّ النفس التي تبدأ بكونها صورة الجسد الأوّل، تصير **مادّة** الصور الأخرويّة. وفي عالم المثال، إنّ النفس هي مبدأ الجسد. لكنّهـا لا تتكوّن من المادّة الجامدة الكثيفة التي تبصرهـا الحواسّ، بل من مادّة روحيّة لطيفة شفّافـة لا تفسد، وتقبل الصـور اللطيفة التي تفوق الحواسّ إلّا حواسّ عالم الآخرة. ووفقًا لصـدرا النفسـ هي الواقعة بين هذه الحياة والعالم الآخر، لأنّها صورة كلّ قوّة في هذا العالم، ومـادّة كلّ صورة في العالم الآخر. ووفقًا **للقرآن الكـريم**، النفس هي ﴿مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ﴾[٥٧]. ما يعني أنّ موضـع النفس هو **البرزخ** بين عالَمي الوجود المادّيّ والعقليّ ،كلَيهما. وبمعنًى آخر، إنّ النفسـ الخارجـة م القوّة إلى الفعل في باب العقل والمعقول نـادرة الوجود جدًّا في أفراد الناس، والغالب من أفراد النفوس هي النفوس الناقصة التي لم تصر عقلًا بالفعل[٥٨]. وبالعودة إلى البرزخ، هو مصطلح قرآنيّ[٥٩]، بمعنى الحاجز أو الحدّ الفاصل بين الدنيا والآخرة. أمّا في المعتقـدات السائدة، فالبرزخ عالم وسيط توجـد فيه الأرواح بعد الموت وقبل يوم الحساب، وهـو عالم القيامة الصغرى. يستعمل صدرا مصطلـح القيامة الصغرى قبالة مصطلح القيامة الكـبرى التي هي حقيقـة الحركة الجوهريّة الشاملـة، أو حيثيّة الوجـود الغيبيّة. لذا، يكون المعنـى الباطنيّ للقيامة هو «العدول عن زعم وجود الصور المادّيّـة والغيبيّة في واقع منفصل

(٥٥) *Spiritual Body*, op. cit., p. 166.

(٥٦) Ibid, pp. 166-67; cf. R. Avens, *Imaginal Body* (University Press of America, 1982), p. 135.

(٥٧) سورة **الكهف**، الآية ٦٠.

(٥٨) كتاب **العرشيّة**، مصدر سابق، الصفحة ٤٤.

(٥٩) ﴿لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾؛ سورة **المؤمنون**، الآية ١٠٠.

وقائم بذاته، وإدراك أنّ هذه الظواهر هي قائمة في ظلّ الحضور الإلهيّ ومظهرة له»[٦٠].

يعرض صدرا صيرورة الإنسان البرزخيّة من خلال ثلاثة عناصر أنثروبولوجيّة هي الجسم (*soma*)، والنفس (*psyche*)، والروح (*pneuma*). لذا تبدأ النفس، وفقًا لمبدإ الحركة الجوهريّة، نباتيّةً، ثمّ تكتسب الإدراك والحركة عندما تصير حيوانيّة، إلى أن تصير نفسًا إنسانيّةً عاقلةً. لذا، «إنّ النفس موجودة في هذه المراتب كلّها، وهي نفسها لكنّها مختلفة، ذلك لأنّ الموجود يمرّ بمراحل مختلفة من التطوّر»[٦١].

ويتّصف تطوّر النفس وارتقائها في هذه المراتب المتتابعة بالوحدة والبساطة المتزايدتَين في كلّ مرتبة، لكن من المفيد إعادة ذكر أنّ المرتبة العليا، وهي مرتبة العقل، لا تنفي الملكات والصور الدنيا أو تستثنيها. يرى الملّا صدرا بأنّ الحركة التطوّريّة حركة تراكميّة، لذا تشمل الوحدة والبساطة الحقيقيّتَين مراتب الوجود الدنيا. لذلك، تشبه النفس، في قمّة تطوّرها، الله لناحية أنّها تدرك كلّ شيء، «وهي تبدأ في العمل مثل الله عندما تنشئ الصور من داخل ذاتها. ففي هذه المرحلة، كما يقول ابن عربيّ، إنّما يصير الإنسان الكامل حاكم العوالم المادّيّة، والغيبيّة، والعقليّة كلّها»[٦٢].

لكن في المدرسة المشّائيّة، لا تعني نهاية الحكمة وصول النفس إلى مرتبة وجوديّة جديدة، بل إلى مرتبة إدراكيّة جديدة. لذا، تتحقّق صور الوجود العليا عن طريق إلغاء كلّ ما هو أدنى منها، لا سيّما المادّة وعروضها من شكل، ولون، وما شابه. وهذا المعتقد بعينه هو الذي أوصل الأرسطيّين إلى استنتاج أنّ المفهوم العقليّ، والإنسان العامّ، وهو الإنسان الكامل، لا يمكن أن يكون لهما جسم، لأنّ الجسم المادّيّ هو الذي يكوّن إنسانًا خاصًّا. ولذلك، عندما تصير النفس عقلًا مجرّدًا، تطرح الملكات الجسديّة كلّها جانبًا. لكن في إطار الحركة الجوهريّة، لا تستثني النفس المكوّن الجسديّ، إذ تشمل مرتبة العقل العليا كلّ ما هو أدنى منها، لكن بطريقة أعلى وأفع. وبمعنًى آخر، إنّ الملكات الحياتيّة، والإدراكيّة، والتخيّليّة، والعقليّة كلّها تستمرّ في الوجود على مرتبة أسمى.

---

(٦٠) *The Wisdom of the Throne*, op. cit., p. 206, note 221; cf. Corbin, *Spiritual Body*, pp. 160-3.

(٦١) *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 205.

(٦٢) Ibid, p. 206.

ووفقًا لفضل الرحمن، القول بأنّ مراتب الوجود العليا تشمل المراتب الأدنى ولا تنفيها هـو عين معنى التطوّر المتواصل. «وهو يسمّى تطوّرًا لأنّه يشمل عنصرًا مستجدًّا، ويوصَف بأنّـه مستمرّ لأنّه يحتوي المراتب السابقة لكن في صـورة أسمى»[٦٣]. وهذا أيضًا هو معنى أسبقيّـة الوجـود على الجوهر، ففي حـين أنّ الجواهر متعدّدة، وساكنـة، وخاصّة، الوجود واحد، وبسيط، وشامل.

وفي ظـلّ مـا قد قيل حتّـى الآن، من غير المفاجـئ أن يكون صدرا مـن رافضي مفهوم التناسـخ، إذ يبني حجّته هـذه على أساس الحركة الجوهريّة. فبمـا أنّ حركة النفس والروح نحـو الكمـال التدريجيّ هي حركـة لا رجعة فيها، يكون مـن العبث افتراضـ أنّ النفس المتطوّرة تستطيع، بعد أن تترك جسدها، أن تدخل جسدًا جديدًا غير متطوّر، وتبدأ بالتطوّر من الصفر مرّة أخرى. لكنّ **القرآن** نصّ على أنّ عددًا من البشر قد مسخهم الله قردةً وخنازير بسبـب أفعالهم الفاسدة. يتدارك صدرا هذه المشكلة عـن طريق إشارته إلى أنّ النفوس التي لم تبلـغ كمالهـا، أو تلك التي قد ارتكبت الذنوب في هذا العالم سيكون لها في عالم الأشباح أجسـادًا تعكس عاداتهم وأحوالهم الغيبيّة التي اكتسبوها في هذا العالم. فإنّ المتعنّت، مثلًا، يصير في ذلك العالم حمارًا. وفي الواقع، يقول صدرا إنّ بعض الأشخاص قد يصلون، حتّى في هذه الحياة، إلى مرحلة يشبه فيها مظهرهم الحيوانات التي يتماهَون معها.

لكـنّ الحياة في هذا العالم لا تُعاد على الرغم من أنّ القائلين بالتناسخ يزعمون أنّه يفرض تغـيّرًا في المكان والشخص. وهذا يوحي بأنّ النفس قد انفصلت عن جسدها المادّيّ لتتّحد مـع جسـد آخر يكون وعاءً لهـا. أمّا مبدأ الحركـة الجوهريّة، فهو يدعـو إلى تغيّر في شكل الوجـود مع بقاء الشخص كما هـو. وبمعنًى آخر، يكبر الجنين ليصير رجـلًا يحتفظ بهويّته نفسهـا بعد الموت. لذا، تتّصف حركة النفس التطوّريّة، عـدا عن كونها أحاديّة الاتّجاه ولا رجعة فيها، بالاستمراريّة[٦٤]. وبذلك، تعني القيامة الجسديّة بالنسبة إلى صدرا قيامة كلّ فرد هـو ظلّ جسد روحيّ، أو صورة غيبيّـة تنشأ وفقًا لجوهر شخصيّته. ويسمّي هنري كوربان هذه العمليّة بـ«الانتقال بالنسبة إلى الجوهر»، أو التحوّل الذي في إطاره، إذ تكتسب النفس جسـدًا يمثّل شكل الوجـود الجديد الذي تنتقل إليه. يتابع كوربان قائلًا إنّ الإنسان ينبغي أن

(٦٣) Ibid, p. 236.
(٦٤) Ibid, p. 248ff.

يتخيّـل تحـوّلات مستمرّة تطرأ على الوجـود بطريقة تشبه التطوّر المتناغـم من الضعف إلى الشـدّة. وبمعنًى آخر، تتلازم فكرتا القيامة والحركة الجوهريّة. وكلّ نفس، بسبب سلوكها، وأهوائهـا، وعاداتها، تنشـئ لنفسها أسلوب وجود، وهو فعل وجـود مستقلّ عن الجسد المـادّيّ الذي يتحلّل ويختفي. لـذا، يسمّى شكل الوجود الجديد جسمًـا مكتسبًا. وتماشيًا مـع الحقيقة البديهيّة التـي تقضي بأنّ النفس هـي مبدأ التفرّد، يكـون الجسم المكتسب في المعاد عين الجسم الحاليّ من ناحية الصورة التي هي النفس، مع كونه مختلفًا من ناحية المادّة. ولذلك، يكون الطرحان صحيحَين: إنّ الجسم المكتسب هو ذاته وليس ذاته في آن(٦٥).

ولأخّص ما قلته، يبـدأ تطوّر الوجود كلّه من العامّ وغير المنفصل، أي من القوّة المجرّدة الكامنة في المادّة، ويرتقي في ترتيب تصاعديّ من الأجناس، والخاصيّات، والأنواع إلى أن يصـل إلى الإنسـان. وفي الآخرة، سيكون جنس الإنسان نوعًا مقـدَّرًا له أن يخضع للمزيد من التمايز إلى أن يصل إلى مرحلة يكون فيها كلّ فرد جنسًا بنفسه(٦٦). لكن يجب التشديد علـى أنّ الآخرة لا تقع في نقطة زمانيّة ومكانيّة معيّنة، بل هي نشأة جديد، ومرتبة وجوديّة جديـدة، وشكل وجوديّ جديد مختلـف جذريًا عن الوجود الدنيـويّ، أي إنّ الآخرة هي باطن هذا الوجود الظاهريّ، وهي تتجاوز حدود الزمان والمكان.

ويمكن تشبيه مفهوم الآخرة عند صدرا بالحالات الروحيّة التي تُختبر في المنام، فلا شيء هـو نظير لما هو موجـود في الأحلام وفي الآخـرة. لكنّ التجارب الأخرويّـة ستكون أشدّ وأثبـت، وذلك لأنّ التجسّم الكامل لصور عـالم الأرواح لا يحصل إلّا بعد الموت. في هذا الإطـار، يقول صدرا: حتّـى أنّ [الصور] التي يراها الإنسان بعـد الموت تكون هذه الصور التـي يراهـا في هذا العالم كالأحلام بالنسبـة إليها، ولذلك قال أمـير المؤمنين، عليه السلام: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»(٦٧). هذا هو سرّ المعاد، أي القيامة الجسديّة، عند صدرا.

ثَمَّ فرق محوريّ آخر بين الأحلام والحياة بعد الموت، ففي حين أنّ الأحلام تأتي في هذه الحيـاة وتنقضي كما تشاء، يتحكّم فاعل، وهو الإنسـان ذو الروح، بتجارب الآخرة. هذا الإنسان هو وسيط بين العالَمين المادّي والعقليّ، وهو يتمتّع بجوارحه، وحواسّه، وقواه. من

---

(٦٥) *En Islam iranien IV*, op. cit., pp. 89-90.

(٦٦) *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 248

(٦٧) **كتاب العرشيّة**، مصدر سابق، الصفحة ٣٧.

هـذه الناحية، يشبه موقف صدرا موقف أفلوطين الذي قال إنّ «الإنسان ذا الجسد هو مجرّد صـورة عن الإنسان المثاليّ الأوّل». لذا، فإنّ قوى الحياة في الإنسان ذي الجسد ضعيفة، في حـين أنّ الإنسان المثاليّ يتمتّع «بحواسّ قويّة وثاقبة هـي أقوى، وأوضح، وأبين من حواسّ الإنسان ذي الجسد [...]»[٦٨]. ولذلك، يشير صدرا إلى الحركة الجوهريّة التي تتألّف، وفقًا لجايمس موريس J. Morris، من «الإدراك المتزايد تدريجيًّا بكونه حقيقةً تشمل وتتجاوز الوجود الجسديّ جوهريًّا»[٦٩].

وإنّ المرحلـة الأولى بعد المـوت، وفقًا لصدرا، هي مرحلة القبر الذي هو المنزلة الوسطيّة بـين الموت الجسديّ والقيامة. وتكون الروح، في هـذه المرحلة، لا تزال متّصلةً بعالم المادّة. أمّـا الحيوان الذي تطـوّر خياله وذاكرته يبقـى في مرحلة عالم المثال القبريّـة إلى الأبد. وأمّا الناسـ العاديّون الذين يشكّلون معظـم البشريّة، بما فيهم الأطبّـاء العارفين بأحوال الجسد، فـإنّ بقاءهـم في عالم المثال يعتمد على مدى انغماسهـم في العلائق المادّيّة. وإنّ نفوس هؤلاء الناسـ ستنشئ لهم، على الفور، أجسامًا صوريّةً، لا أجسامًا مادّيّةً حقيقيّةً، تكون وظيفتها عكسـ صورة ميول النفس الدنيويّة. وبعد ورود النفوس الطيّبة النار البرزخيّة، تصير قادرةً على الالتحاق بالعالم العقليّ، لكنّها إن لم تستذوق الحياة العقليّة في هذه الدنيا، لن تتمتّع إلّا بالملـذّات الحسّيّة الخياليّة. كما ينطبق الأمر نفسه علـى النفوس الخبيثة التي ستعكس صورًا تثير الرهبة والروع في ناظريها، فهم سيصيرون خنازير أو سباعًا، وفقًا لميولهم نحو الجشع، أو العدوانيّـة، أو الفجـور. لكنّ صـدرا لا يقول إنّ هذه النفوس ستصـير حيوانات حقيقيّةً ملموسـةً، وذلك لأنّ الارتكاس والتناسـخ مستحيلَين، بل الذي يعنيه صـدرا هو أنّ البشر الفاسديـن «سوف يرَون أنفسهم على أنّهم حيوانـات حقيقيّة متنوّعة»[٧٠]. وبعد أن يذوق هـؤلاء الناس عذاب نار البهيميّة، لابثـين فيها أحقابًا، سيعُفى عنهـم، إلّا القلائل الذين قد كانـوا متأصّلين في الشقاء. لكن في نهاية المطاف، حتّى هـؤلاء الأشخاص قد يتحوّلون أو يفقـدون رغبتهم في التعقّل من أساسها. لذا، إنّ ما يبقى من الإنسان في العالم الآخر هو قوّة الخيال في النفس. ووفقًا لصدرا، يقول جايمس موريس

(٦٨) Ibid, p. 143.

(٦٩) Ibid, p. 138, note 91.

(٧٠) *The Philosophy of Mulla Sadra*, op. cit., p. 261.

تُحشر الخلائق على أنحاء مختلفة بحسب أعمالهم ونيّاتهم [...] فإنّ تكرار الأفاعيل يوجب حدوث الملكات، والملكات النفسانيّة تؤدّي إلى تغيّر الصور والأشكال، فكلّ ملكة تغلب على الإنسان في الدنيا تتصوّر في الآخرة بصورة تناسبها[71].

وكما يذكر هنري كوربان، لم يضطرّ صدرا إلى اختيار واحد من المفهومَين الأخرويَّين: إمّا القيامة الجسديّة المادّيّة أو القيامة الروحيّة. لكنّ صدرا قد رفض الخوض في هذه المعضلة، لأنّه كان يؤمن بأنطولوجيا برزخيّة ترتبط بالعالَمين الحسّيّ والعقليّ[72]. وإنّ عالم المثال، أي الأرض الملكوتيّة، هو عالم المادّة الروحيّة اللطيفة والخيال الخلّاق الجوهريّ، المستقلّ عن الجسم المادّيّ. فالخيال ليس ملكةً عضويّةً ترتبط بالجسد المادّيّ وتفنى بفنائه، بل هو ملكة روحيّة تختصّ بها النفس. فحتّى حين تنفصل النفس عن هذا العالم، تبقى متمتّعةً بالإدراكات الفرديّة من سمع، وبصر، وشمّ، وذائقة، ولمس. وبمعنًى آخر، إنّ جميع هذه الملكات تتّحد في ملكة واحدة هي القدرة على التشكيل والتمثيل، فالخيال قد صار إدراكًا محسوسًا بنفسه. فإن كانت الحواسّ خمسًا، ولكلّ منها عضوها الجسديّ ظاهريًّا، فإنّها تشكّل، على الصعيد الباطنيّ، حسًّا مرافقًا فريدًا[73]. ووفقًا لصدرا، تتخلّى ملكة الخيال عن أشكال القوّة، والنقص، والخلل كلّها بمجرّد أن تترك الروح الجسد. أمّا في الآخرة، فالخيال نفسه يصير مبدأ الكمال البصريّ، والسمعيّ، والحسّيّ، ولا تعود تعدّديّة الجوارح ضروريّةً أصلًا. كما يصير إدراك الأشياء المرغوب فيها والقدرة على إيجاد هذه الأشياء شيئًا واحدًا، فتصبح الأمنية هي الملك المسيطر، لأنّ الخيال الخلّاق لا يعتمد على الظروف الخارجيّة أو على الواقع الموضوعيّ المزعوم، بل إنّ الخيال هو عين الواقع.

وقد ذكرت آنفًا اعتقاد صدرا بأنّ البرزخ يفصل بين القيامة الصغرى، أي عبور الروح من العالم المحسوس إلى عالم البرزخ الذي يعلو على الحواسّ، وبين القيامة الكبرى التي يولد من خلالها الجسد المعاديّ، والتي تعبر الروح عبرها إلى عالمها المنشود. أمّا المدّة الفاصلة المذكورة، فهي المدّة المطلوبة لنموّ الجسد اللطيف الذي تبنيه النفس في خلال حياتها. والجسد اللطيف هو جسد النفس المكتسب الذي يجب أن يصل إلى كمال نموّه. ومن

(71) **كتاب العرشيّة**، مصدر سابق، الصفحتان ٦٥ و٦٦.

(72) *En Islam iranien IV*, op. cit., pp. 85-6.

(73) Ibid, p. 98.

الجديـر بالذكـر الانتباه إلى أنّ الجسد اللطيف يُكتَسب من النفسـ وبها بالتوافق مع الحقيقة البديهيّـة التي تفيد بأنّ النفس هي مبدأ التفرّد الذي بفضله يستطيع صدرا تأكيد التطابق بين الجسـد الماديّ والجسد المعاديّ. وعلى سبيل المثـال، إنّ جسد زيد في الجنّة هو نفس جسد زيد الدنيويّ الذي أفردته روح واحدة. لكن لا ريب في أنّني لم أقصد التطابق بالمعنى الماديّ، إذ علـى الصعيـد الماديّ، زيد الذي هو في الجنّة ليس زيدًا الذي كان حيًّا على الأرض، لكنّ الذي يوحّدهما هو بقاء المبدإ الخلّاق الذي هو النفس.

ثـمّ إنّ عمليّـة التحوّل الجسديّ تشبه تحـوّل الرصاص إلى ذهـب(٧٤). وبرأي كوربان، هـذا يعني أنّ القيامة لا تحصل في الزمان الكمّـيّ القابل للقياس، بل هي تحصل وفقًا للوقت النفسـيّ الباطنـيّ الذي يصير «شـدّةً خالصةً» لا ضعـف فيها(٧٥)، أي شـدّة الوقت الماديّ المَعيشـ. وفي المحصّلة الأخيرة، تكون القيامة تقدُّس الصور البشريّة وعودة كلّ موجود إلى أصله. فالبنسبة إلى المخلوق البشريّ، هو يصبح مظهرًا إلهيًّا بالكامل في القيامة، أي إنّه يصير مرآةً صافيةً تعكس صورة الله (*Forma Dei*)(٧٦)، ولا يولّثها أيّما عيب.

ووفقًـا لكوربـان، هذه هي خلاصة رؤيـة الملّا صدرا، إذ يبقى الجسـم اللطيف مصدر الإدراكات الحسّيّـة حين ينفصل عـن الجسد، لكنّه يكون مصـدرًا ذا حالة روحيّة، بحيث يستلـزم الإدراك الحسّـيّ الإدراك الروحيّ. وبذلك، يكون قول بعض اللاهوتيّين، رجمًا بالغيـب، إنّ النفسـ حين تفارق الجسد تعاني الحرمان والشقاء مجـرّد سوء فهم يطال عرفان صـدرا وغيره من الحكماء. كما أنّه قول يتجاهل واقع أنّ هؤلاء الحكماء يعتبرون أنّ الحسّيّ هـو روحيّ سلفًا، وأنّ الخيال المتحرّر من القيود الماديّة كلّها التي تعكّر صفوه في هذه الدنيا يقدر على المشاركة في الحرّيّة الإلهيّة والقدرة الكلّيّة(٧٧).

تكون خلاصة الموضوع، إذًا، كما يلي: أوّلًا، عندما يخرج الجنين من رحم أمّه، يشهد قيامتـه في العالم الحسّـيّ وولادة جسمه. ومن ثمّ، تشهد النفس قيامتهـا البرزخيّة الصغرى مـع كون جسمهـا اللطيف قد تكوّن جرّاء أعمالها في الحيـاة الدنيا، هنا تكون ولادة نفس

(٧٤) Ibid, p. 110-1.
(٧٥) *En Islam iranien III*, op. cit., p. 235.
(٧٦) Ibid, p. 248.
(٧٧) *En Islam iranien IV*, op. cit., p. 114; cf. pp. 98, 117.

الإنسان في زمن البرزخ، أو زمن مهد الإنسان. وفي النهاية، يصل الجسم اللطيف إلى مرتبة الإنسان الروحيّ الذي يشهد القيامة الكبرى بوقعها المدوّي، فينتقل من عالم البرزخ إلى عالم الملائكـة. وهذا يعني أنّ النفس، بعد فترة نموّها في عالم البرزخ، تمـوت موتًا أوّليًّا في ذلك العالم، لتعود وتولد في عالم الروح.

إنّ هـذا النظـام لهو حقًّا رؤيـة عظيمة تشمل مراتـب الوجود كلّها، بـدءًا من العناصر الطبيعيّـة والمعادن، وحتّى عالم الملائكة وما وراءه. هو نظام يتحرّك جرّاء اضطراب الوجود الذي يسبّبه فعل الوجود الوحيد والفريد الآخذ بالتصاعد إلى الأبد. من هذه الناحية، تكون فلسفـة ملّا صدرا، والفلسفـة الشيعيّة عامّةً، ذات طبع غيبيّ وأخـرويّ، ولا قاسم مشترك بينهـا وبين اللاهوت الـذي قد «قد استسلم لكلّ مجهر ومقـراب». فبالنسبة إلى الملّا صدرا وأتباعـه، من المستحيل التحدّث عن البعد الكونيّ، أو الوعي الكونيّ، وما شابه، ما دام المرء ضمـن مجال التجارب المحسوسة والوجود المادّيّ. ولذلـك، إنّ شيئًا مثل الوعي الكونيّ لا يُفهـم إلّا مقترنًا بفكرتَـي القيامة في العالم الذي يتجاوز الحواسّ، واتّصال الإنسان في عالم موجود بعد الموت[٧٨].

## حاشية: القيامة عند كوربان

«تحـدث» القيامـة في اليوتوبيا، وهو مصطلح ابتكره توماس مـور T. More كمفهوم مجرّد يـدلّ علـى غياب المـكان. واليوتوبيا هـي بلاد اللامـكان، أو «مـكان» لا يحتويه مكان. وبذلـك، تصير الإجابة عن السـؤال «أين؟» ممكنةً. ما يعني أنّ الرحيـل عن هذا العالم ليس ارتحالًا إلى مكان آخر، بل هو القدرة على رؤية حقيقة المظاهر الخارجيّة التي تغلّف البواطن الداخليّـة، أي إنّه انتقال من الظاهر إلى الباطن. أمّا بالنسبة إلى العارف، إنّما هذا الانتقال هو عـودة إلى الوطن. لكن حين يتمّ هـذا الانتقال، تنقلب الآية وتصير الحقيقة الباطنيّة هي التي تغلّف الواقع الخارجيّ المرئيّ، وتحتويه، وتحيط به. كما تصير أين الأشياء كلّها محاطةً بالواقع الروحـيّ، لا بل بالحقيقة الروحيّة، فتكون النفس أين الأشياء كلّها. لذلك، إنّ مكان النفس

(٧٨) Ibid, p. 117; cf. pp. 118, 121-2.

هو اللامكان، فهي ليست موجودةً في أيّ مكان لأنّها موجودة في كلّ مكان(٧٩).

كمـا يعتقـد كوربان بأنّ مفهوم اللامكان الذي هو عالم المثـال ضروريّ لفهم التجارب الرؤيويّـة وفصلها عن المفردات المعاصـرة التي هي بعنوان التخيّـلات، أو حالات الهذيان اليوتوبيّ. لكن وفقًا لكوربان، ليست هذه الرؤى ضربًا من ضروب الهذيان، بل إنّ الإنسان المعاصـر، بحرمانه قوّة الخيال مـن وظيفتها العقليّة، وبموازنته الدقيقـة بين العقل والحواسّ، أصبـح يعاني جـرّاء عدم التـوازن، والاختلال، وجنـون الارتياب، والهلوسـة، والفصام، وغيرها من الأمراض النفسيّة(٨٠).

ومـن ناحية فِنومينولوجيا التجـارب الرؤيويّة، إنّ الهبوط من الجنّـة إلى هذا العالم ليس نزوحًـا محلّيًـا، بل هو تغـيّر في الحالة وانتقال من المعنـى الظاهريّ إلى المعنـى الباطنيّ. وفي المقابـل، إنّ ترك هذا العالم وسبر أغوار المعنى الباطنيّ لا علاقة له بظاهرة الموت البيولوجيّة. وليس البقاء مرتبطًا بالوجود المادّيّ المطوّل، بل إنّ المعنى الحقيقيّ الكامن وراء الحياة والموت هو معنًى روحيّ. لذلك، من الخطإ القول بأنّ الموت زوال أو ما شاكل. وفي الواقع، إنّ كثيرًا مـن الناسـ هم أموات من الناحية الروحيّة من دون أن يغادروا هذا العالم، فأموات الروح لا يستطيعـون مغـادرة هذا العالم أصلًا. كمـا أنّ «مغادرة هذا العالم تعنـي التجدّد عند مصدر الحياة، والتغرّب عن عالم المنفى». وباختصار، «يجب، أوّلًا، أن يكون المرء حيًّا من أجل أن يشهـد قيامته في عالم الروح ويذوق الموت بكونـه مخرجًا، لأنّ الموت بكونه مخرجًا يعني أنّ النفس تغادر هذا العالم وهي حيّة [...]»(٨١).

أمّـا العالم المعاصر، فقد أضاع محور توجّهه، وفقـد ارتباطه بالمشرق الذي يضمن وحده الحفـاظ على الوظيفة الإدراكيّة التي يضطلع بها الخيال الحقّ. ولا يشهد البشر انتصار كلّ ما هـو وهميّ، ورهيب، وفاحش، ومروّع، ودنيء، ووحشيّ إلّا بسبب استبدال عنصر الخيال بعـالم المثال. وعلى أيّ حال، يطلـق كوربان تحذيره الأخير ومعتقـده الراسخ المقدّس الذي يفيـد بأنّ هذا التحليق في الخيال، واليوتوبيات البلاستيكيّة المصطنعة، والخيال العلميّ الذي

(٧٩) Ibid, p. 379.

(٨٠) Ibid, pp. 378, 380.

(٨١) Ibid, pp. 38, 381.

يشمل النقطة أو الميغا التي ابتكرها تيلار دو شاردان، لن يفلح في تمكين البشر من مغادرة هذا العالم والوصول إلى بلاد اللامكان. فبمنتهى البساطة، ما من بديل عن يوتوبيا عالم المثال الحقيقيّة.

# نظرة في الخصائص المنهجيّة لمدرسة صدر المتألّهين[1]


## عليّ شيرواني[2]

## ترجمة محمّد حسن زراقط [3]



منذ وُجدت مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر المتألّهين الشيرازي حظيت بعدد من المنتقدين الذين يأخذون عليها، بحسب زعمهم، أنّها مدرسة تلفيقيّة، تستورد التعاليم والمواقف المرتبطة من سائر المدارس من دون تحفّظ على منهجها الفلسفيّ، وذلك من ساحات معرفيّة عدّة كالفلسفة المشّائيّة، والإشراقيّة، والعرفان، وعلم الكلام، والنصوص الدينيّة، ثمّ تجمعها في بناء غير منسجم. تحاول هذه المقالة، من خلال الاستناد إلى كلمات ملّا صدرا نفسه، وبمنهجيّة تجمع بين الوصف والتحليل، اكتشاف الخصائص المنهجيّة الفريدة لمدرسة الحكمة المتعالية، بهدف بيان أهمّ وجه من وجوه الامتياز بين هذه المدرسة وسائر المدارس التي تشاركها الاهتمام، والسؤال، والجواب. ثمّ تهدف هذه الدراسة إلى إثبات أنّ هذه المدرسة، وعلى الرغم من استفادتها من إنجازات سائر المدارس والمشارب الفكريّة التي عرفتها الحضارة الإسلاميّة في تاريخ دراستها وبحثها عن الوجود، فهي مدرسة فلسفيّة بكلّ ما لكلمة فلسفة من معنًى.

ومن المسائل التي سوف نتعرّض لها بالدرس في هذه المقالة هي: (١) نقد مدرسة الحكمة المتعالية منهج العرفان النظريّ، و(٢) التمايز بين مدرستي الإشراق والحكمة المتعالية، و(٣) منزلة الشهود والتعاليم الدينيّة في الحكمة المتعالية، و(٤) المقارنة بين المنهج النقليّ والعقليّ والشهوديّ في مقام اكتساب المعرفة بالوجود، و(٥) شرح مصطلحات «العقل المنوّر» و«البرهان الكشفيّ» في الحكمة


(١) انظر، مجلّة **روش شناسي علوم انساني ٥٦** (قم: پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، خريف ١٣٨٧ هـ.ش.)، الصفحات ٩ إلى ٣٠.


(٢) أستاذ وعضو في الهيئة العلميّة في قسم الفلسفة، مركز دراسات الحوزة والجامعة.

(٣) باحث في مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت.

المتعالية، و(٦) تبلور العبرمناهجيّة في مدرسة الحكمة المتعالية.

**الكلمات المفتاحية**: الحكمة المتعالية؛ ملّا صدرا؛ الفلسفة؛ العرفان؛ الشهود؛ النقل؛ المنهج.

## إشكاليّات الدراسة وأسئلتها

ثمّة من يرى أنّ النموذج الكامل لعلم الوجود الفسلفيّ، (أي للفلسفة)، هو المدرسة المشّائيّة ممثّلـةً بابن سينا الذي طوّرها ورعاها، وقدّمها في أبهى صورها في كتبه، ولا سيّما في كتاب **الشفاء**، قسم الإلهيّات. ويستند أصحاب هذا التقييم إلى أنّ الشيخ الرئيس لم يدّعِ شهودًا ولم يستنـد إليه، ولم يحدّث مخاطبه عن توقّف فهم ما يقدّمه له على تجربة شهوديّة، كما لم يستند إلى آيـة أو حديـث لإثبات مطلب فلسفيّ. وفي مواجهة هذا التقويم، نجد أنّ آخرين، ومنهم صدر المتألّهين، يرون أنّ بناء المدرسة المشّائيّة غير مكتمل من الناحية الفلسفيّة، ويؤمنون بأنّه لا يمكن الوصول إلى الغايات المرجوّة من الفلسفة عن طريق العقل وحده.

ومـن أهمّ الاعتراضات التي توجّـه إلى هذه الرؤية الصدرائيّة، وبعـد افتراض أنّ العقل والاستـدلال العقليّ هو الفصل المقوّم للفلسفة، هو أنّ هذا المنهج يخرج الفلسفة عن كونها فلسفـةً، ويدخلها في إطـار آخر، قد يكون أيّ شيء ولكنّه لن يكون فلسفةً. وإذا كان لا بدّ من تحديد الجغرافيا المعرفيّة التي ينبغي أن تموضع فيها مدرسة الحكمة المتعالية فقد يمكن عدّها علـم وجود عرفانيّ، أو علم وجود دينيّ. وربّما يكون ما تنتجه أغنى وأكثر عمقًا وأصالةً ممّا تنتجـه المدرسة المشّائيّة، ولكنّه على أيّ حـال، ليس نظامًا فلسفيًّا كما يدّعي صدر المتألّهين وأتباع مدرسته[٤].

---

(٤) ومـن اللافـت أنّ لهذا الانتقاد أنصارًا ومدافعين بين نقّاد صدر المتألّهين، من مثل المدرسة التفكيكيّـة، وبين أتباع ملّا صدرا ومريديه. ومن الفئة الأولى يمكن الإشارة إلى السيّد محمّد رضا حكيمي، إذ يقول

> حـريّ بنـا أن نشير إلى هذه الحقيقة العلميّة، وهي أنّ مدرسـة صـدر المتألّهين الفلسـفيّة العرفانيّة، ليسـت فلسـفةً، بل هي عرفان. ولا يخفى على أهل الخبرة أنّ الحجر الأساس الذي تقوم عليه هذه المدرسة هو أصالة الوجود، ووحدته، ومعرفته، وهي مفاهيم عرفانيّة وشهوديّة، أي مفاهيـم غـير فلسـفيّة، وإنّما تعرف بالشهود. وإذا غضضنـا النظر عن الحمل الشـائع الصـاعيّ، بحسـب اصطلاح المناطقة، فإنّ مدرسـة الحكمـة المتعاليـة هي عرفان بالحمل الذاتيّ الأوّليّ، ولا يقوم بناؤها على أسس مـن العقل والاستـدلال العقليّ والمنطقيّ، وهذا الأمر هو سبـب الاختلاف الفاحش الذي نلاحظه بين الأسفار والشفاء. فالشفـاء فلسفة محضة، ويستند إلى الأدلّة بصورة منطقيّة، أمّا الأسفار فهو يستنـد في كثير من مفاصله إلى الكشف الشخصيّ الـذي ليس حجّةً إلّا لصاحبه وعليه. وكلّ من يقـول أو يكتـب بالاعتماد على هذه الكشفيّات يصدر عن مقلّد يدّعي الكشف، لا عن باحث في العقليّات المحضة.

للمزيـد، انظر، محمّد رضا حكيمي، **الهيّات الهى والهيّات بشرى [الإلهيّات الإلهيّة والإلهيّات البشريّة]** (طهران: انتشارات دليل

وتكشـف النظرة السريعة على آثار صدر المتألّهين الشيرازي ومؤلّفاته عن عدد كبير من الآيات والروايات الإسلاميّة، وأقوال الحكماء، ودعاوى الشهود الشخصيّ لبعض الحقائق، أو نقـل شهودات غيره من أهـل السلوك[٥]. وتجده يكرّر في موارد عـدّة مثل هذه العبارة: «وهـذا ممّا لا يدركه إلّا أهل الكشـف والشهود بالعيان المطابق للإيمان والقرآن». وهذا يبرّر قول من يقول: إنّ الحكمة المتعالية أشبه ما تكون بملتقى طرق أربعة هي: الفلسفة، والعرفان، والـكلام، والنقل (أي الآيات والروايات الإسلاميّة)، أو هي تقاطع طرق أربعة تختلط فيها المدرستان، المشّائيّة والإشراقيّة، بالعرفان والكلام[٦].

وهنا، تطرح أسئلة عدّة نفسها، وهي: هل يمكن عدّ مدرسة الحكمة المتعالية فلسفةً، إذا كانـت الفلسفة نظامًا لمعرفة الوجـود مبنيًّا على الاستدلال العقليّ؟ هل المنهج الذي اعتمده صـدر المتألّهين، في بناء نظامه الفكريّ لمعرفة الوجود ودرسه، نظام عقليّ مبنيّ على قواعد البرهـان؟ هل يجب السير في الطريق التي رسمتهـا الفلسفة المشّائيّة والاكتفاء بتطويرها، أم يمكن الخروج عنها وشقّ طرق أخرى؟

سنحـاول في هذه الدراسـة الكشف عن منهج صدر المتألّهين في مجـال بناء نظام لمعرفة الوجود مختلف عن الأنظمة المعرفيّة التي سبقته، محاولين الكشف عن مواطن افتراقه في هذه الخصائص عن غيره مـن المدارس المنافسة، كما سندرس مدى التزامه المنهج العقليّ وطريقة الاستـدلال بالبرهان، وهي السمة المميّزة للفلسفة عن العرفـان والإلهيّات النقليّة (أي علم

---

ما، ١٣٨٦ هـ. ش.)، الصفحة ١٥٣.

ومن الفئة الثانية يمكن الإشارة إلى نقد عبد الله صلواتي لكتاب **در آمدى به نظام حكمت صدرائي [مدخل إلى نظام الحكمة الصدرائيّة]**، لمؤلّفه عبـد الرسـول عبوديّت، وهو يقول في مقـام الدفاع عن ملّا صـدرا: «لا تحصر مدرسة الحكمة المتعاليـة نفسها بالبرهان والاستدلال». انظر، **مجلّة كتاب ماه فلسفه** ١٠ و ١١ (طهران: كتاب خانه، ١٣٨٧ هـ. ش.)، الصفحات ٣٢ إلى ٣٨.

وينتقد مؤلّف الكتاب الذي يحاول إثبات أفكار ملّا صدر بالدليل العقليّ والبرهان، فيقول

> لا يمكـن رسـم أو تظهير حدود فلسـفة الحكمة المتعالية عن طريق المفاهيم ومضائق الذهن، وذلك أنّ ملّا صدرا يستثمر العقل، والإلهام، والقرآن، والبرهـان، في فلسـفتـه ومباحثه الحكميّة، من دون أن ينزل أيّ واحد من هذه المستنـدات إلى مرتبة المؤيّدات. وعليه، لا يمكن الركـون إلى مـا يقال في هذه الأيّـام في فلسـفة العلم عن التميز بين مقام الجمع ومقام الحكم، (إذ يمكـن جمع المعلومات من أيّ مصـدر ولكـن شـرط أنّ تُعالج بمنهج علميّ محدّد يتناسب مـع العلم)، ولا يمكن حمل هذا النمط في التفكير علـى مدرسة ملّا صدرا وتطويعها لقبولـه. فـإنّ مثل هذا التطويع لا يسـاعـد على فهم الفلسـفة الصدرائيّة فحسـب، بل يحرمنا من فهمها بصـورة دقيقة، ويولّد تكلّفات وتأويلات وقراءات سطحيّة.

للمزيد، انظر، المصدر نفسـه، الصفحتان ٣٤ و٣٥.

(٥) حسين نصر، **صدر المتألّهين الشيرازي والحكمة المتعالية**، ترجمة حسين سوزنچي (طهران: انتشارات سهروردي، ١٣٨٢ هـ. ش.)، الصفحات ١١٥ إلى ١٣٣.

(٦) مرتضى مطهّري، **مجموعه آثار** (طهران: انتشارات صدرا، ١٣٧٤ هـ. ش.) الجزء ٢، الصفحتان ٢٢٣ و٢٢٤.

الكلام النقليّ)، بالاستناد إلى كلام ملّا صدرا وعباراته.

## الحكمة المتعالية كنظام فلسفيّ

يرى صدر المتألّهين أنّ العقل والبرهان هما المرجع في الحكم على النظريّات والأفكار في الفلسفة، على الرغم من إمكان الاستفادة من سائر المصادر المعرفيّة في مقام بناء الفرضيّات وفهم الحقائق. وعليه، لا نجده يدخل أيّ قضيّة أو مفردة في نظامه الفلسفيّ لمجرّد أنّها محلّ شهود له، أو لغيره من أهل الشهود، أو لمجرّد دلالة آية أو رواية على صحّتها. وبناءً على هذه الدعوى ينبغي عدّ النظام الفلسفيّ الصدرائيّ فلسفةً بالمعنى الأخصّ، بكلّ ما لكلمة فلسفة من معنًى.

وهو يؤكّد أنّ نقطة الامتياز الأساس في نظامه هي معرفة الوجود، وفي النظام العرفانيّ هي الشهود والكشف الذي يستند إليه المتصوّفة والعرفاء، وهم لا يهتمّون لأمر البرهان، بخلافه هو، إذ لا يقبل أيّ فكرة ولا يدرجها في نظامه المعرفيّ ما لم يدلّ عليها البرهان القاطع: «من عادة الصوفيّة الاقتصار على مجرّد الذوق والوجدان في ما حكموا عليه، وأمّا نحن فلا نعتمد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيًّا، ولا نذكره في كتبنا الحكميّة»[٧].

يظهر هذا الكلام أهمّ الفوارق المنهجيّة بين علم الوجود العرفانيّ والحكمة المتعالية، ذلك أنّ القول الفصل في النظام الأوّل هو الشهود، فيما هو البرهان في الثاني. الأمر الذي يؤكّد صدر المتألّهين التزامه به[٨].

(٧) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨١)، الجزء ٩، الصفحة ٢٣٤.

(٨) يتّهم بعض الباحثين صدر المتألّهين بعدم الالتزام بهذا المبدإ المنهجيّ. انظر، بيوك عليّ زاده، «ماهيّت مكتب فلسفى ملّا صدرا وتمايز آن از مكتب هاى فلسفى ديگر [ماهيّة مدرسة ملّا صدرا الفلسفيّة وتمايزها عن المدارس الفلسفيّة الأخرى]»، **خردنامه صدرا** ١٠ (قم: بنياد حكمت اسلامى صدرا، ١٣٧٦هـ.ش.)، الصفحة ٩١. ولكن لم يقدّم صاحب هذا الادّعاء أيّ دليل يثبت به اتّهامه. وكان من المناسب لهذا الباحث أن يعرض بعض النماذج التي يتبنّى فيها صدر المتألّهين مبدأً فلسفيًّا ويدخله في نظامه الفلسفيّ من دون أن يكون له عليه شاهد من البرهان العقليّ.

## المنهج العرفانيّ ونقده في الحكمة المتعالية

لقد حاول عدد من العرفاء، من مثل القونوي وابن تركة، تأسيس مبادئهم في معرفة الوجود علـى البرهان العقليّ، وتدوين العرفان النظـريّ بلغة الفلسفة والفلاسفة، ولكنّ الهدف من هـذه المحاولات تمثّـل في دفاع هؤلاء العرفاء عـن أنفسهم، وردّ تهمـة محاربة العقل عنها، وتقريـب مدّعياتهـم من دعـاوى الفلاسفـة وأهل النظـر الفلسفيّ. يكشـف كلام داوود القيصري وحديثه عن براهين العرفاء عن نقاط منهجيّة مهمّة، إذ يقول

> إنّ أهـل الله إنّمـا وجدوا هذه المعـاني بالكشف واليقين، لا بالظنّ والتخمين. ومـا ذكر فيه ممّا يشبه الدليـل والبرهـان، إنّما جيء بـه تنبيهًا للمستعدّيـن من الإخـوان، إذ الدليل لا يزيد فيـه إلّا خفاءً، والبرهان لا يوجب عليه إلّا جفاءً[9].

ومـن هنا يُعلم، أوّلًا، أنّ النظام المعرفيّ العرفانيّ يقوم بالأساس على الشهود والكشف، وهمـا المصدر الأساسـ الذي يستقي منه العـارف معاييره للحكم بالصحّـة وعدم الصحّة علـى الأفـكار والنظريّات التي يتبنّاها. وثانيًا، يؤمن العرفاء بـأنّ الاستدلال لا ينتهي إلّا إلى الحدسـ والتخمـين، ولا ينتج إلّا الظـنّ، ولا يوصل، البتّة، إلى اليقين بالحقائـق. وثالثًا، إنّما الاستـدلالات التي تلاحظ في كتـب العرفان النظريّ هي لتمهيد الأرضيّـة الفكريّة ولتنبيه المستعدّين ليس إلّا. ورابعًا، إنّ الاستدلال لا يعجز عن إثبات ما يراد منه إثباته فحسب، بل محـاولات البرهـان تزيد الخفيّ خفاءً. هذا كلّه في مقابل مدرسـة الحكمة المتعالية التي تتّخذ موقفًـا معاكسًا، وترى أنّ دعوى الكشف والشهـود لا تكفي لإثبات المدّعى الفكريّ ما لم يعضدهـا البرهـان العقليّ، ويسهم معها في إثبات ما تدّعيـه: «ولا يحمل كلامنا على مجرّد المكاشفـة والذوق أو تقليد الشريعة من غـير ممارسة الحجج والبراهين، والتزام القوانين، فإنّ مجرّد الكشف غير كافٍ في السلوك من غير برهان»[10].

يكشـف صدر المتألّهين، في العبارة الـواردة أعلاه، عن أنّ طريقة أهـل العرفان في بناء نظامهـم لمعرفة الوجود غير كافية، ولا توصل إلى المطلـوب بشكل كامل، ذلك أنّها تستند

(٩) داوود القيصـري، شـرح فصوص الحكم، تحقيق حسن زاده الآملي (قـم: بوستان كتاب، ١٣٨٢ هـ. ش.)، الجزء ١، الصفحة ١٩.

(١٠) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق، الصفحة ٣٢٦.

إلى الشهـود المحض. وعليه، أخذ على نفسه أن لا يجاريهم في ما يذهبون إليه، لا لأنّه يريد بناء نظام فلسفـيّ، كيما ينشط في ميدان غير ميدانهم، أي ميدان الفلسفة ومجالها فحسب، بـل لأنّ الفلسفة هـي وحدها العلم القادر علـى الإيصال إلى الحقيقة، لكـن، بالتأكيد، مع الاستعانة بسائر المصادر المعرفيّة المتاحة.

وبحسـب صدر المتألّهين لا ينال نظام معرفة الوجود الكامل إلّا باحترام العقل، وإيكال مقـام الحكـم إليه، وبـأن لا يكتفى بالشهـود، على ما للشهـود من دور وأهمّيّـة. وعليه، فـإنّ الحكمـة المتعالية، وعلى خلاف غيرها مـن أنظمة معرفة الوجـود العرفانيّة، تستند إلى العقل بالدرجـة الأولى، وذلك في مقامات الفهم، والبيان، وتفسـير الشهود، والتمييز بين المكاشفـات الصادقـة والكاذبـة، ذلك كلّه بالاستفـادة من العقل المتمرّس. بينما يمكن أن يعجـز أهل العرفان عن بناء نظام معـرفيّ صحيح نتيجة استغراقهـم في الرياضات الروحيّة والمجاهدات النفسيّة. ونتيجة قلّة خبرتهم في الممارسة العقليّة الفلسفيّة، يخسرون العقل وما له من دور مهمّ في مقام التعليم والتعلّم. وبالتالي، نجد في أقوالهم وكتاباتهم عجزًا في البيان، وخطأً في الأفكار، لا يمكن أن يرمّه إلّا أصحاب الحكمة المتعالية من الذين قطعوا أشواطًا من الدربة في فنّ البرهان والدليل العقليّ

> لكنّهـم [أي المتصوّفـة]، لاستغراقهم بما هم عليه مـن الرياضات والمجاهـدات، وعدم تمرّنهم في التعاليم البحثيّة والمناظرات العلميّة، ربّما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم، وتقرير مكاشفاتهم، على وجـه التعليم، أو تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة علـى أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهمّ لهم مـن ذلـك، ولهذا قلّ من عباراتهم مـا خلت عن مواضع النقود والإيـرادات، ولا يمكن إصلاحها وتهذيبها إلّا لمن وقف على مقاصدهم بقوّة البرهان وقدم المجاهدة[١١].

## منزلة الشهود في الحكمة المتعالية مقارنةً بالمدرسة المشائيّة

يكشـف صدر المتألّهـين في مقدّمة كتابه الأهمّ **الحكمـة المتعالية في الأسفـار العقليّة الأربعة** عن القواعـد الرئيسة التـي يقوم عليها منهجه في بناء نظامه المعـرفيّ، ويستخدم تعبيرًا مشحونًا بالدلالـة، حين يستعير كلمة «التدرّع» للحديث عن دعم الشهود بالبرهان العقليّ، إذ قال:

---

(١١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٤.

«قد اندمجت فيه العلوم التألّهيّة في الحكمة البحثيّة، وتدرّعت فيه الحقائق الكشفيّة بالبيانات التعليميّة»[١٢].

ومـا يميّـز الحكمة المتعالية عن المدرسـة المشّائيّة على مستوى المحتـوى لكلّ منهما، مع الحفـاظ على الاستناد إلى البرهـان والدليل العقليّ، هو أنّ رائد الحكمـة المتعالية توافر على الشهـود والكشف، مضافًا إلى تبحّـره في العلوم والمعارف الرسميّة في الفلسفة، والعرفان، وعلـوم الديـن، وقد أحسن الاستفادة مـن الشهود والكشف، الأمر الـذي لا يظهر أنّ ابن سينـا كان متوفّرًا عليه علـى الرغم من ظهور ميل إليه عنده في بعض كتاباته، ولا سيّما في أواخر **الإشارات والتنبيهات**، في الأنماط من الثامن إلى العاشر، وهو يعترف بوضوح للكشف والشهـود بالقـدرة على نيل الحقائق والقبض عليها[١٣]، ولكن مع هذا كلّـه، لا تظهر آثار الكشف في آثـاره ومؤلّفاته التي وصلت إلينا[١٤]. هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ صدر المتألّهين يضـع الكشـف والشهود في بعض المـوارد إلى جانب الدليل والبرهان، مـا يكشف عن أنّه يرى له شيئًا من الاستقلال والجدارة الذاتيّة لإثبات المنكشف بالشهود، «واعلم أنّ المتّبع في المعارف الإلهيّة هو البرهان أو المكاشفة بالعيان»[١٥].

---

(١٢) المصدر نفسه، الصفحة ٩.

(١٣) انظر، ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق مجتبى زراعى (قم: بوستان كتاب، ١٣٨١ هـ. ش.)، الصفحات ٣٧٥.

(١٤) للمزيد، انظر، عليّ رضا ذكاوتي قراگوزلو، **نكته گيرى هاى ملّا صدرا بر بو عليّ سير تاريخى نقد ملّا صدرا [اعتراضات ملّا صدرا على أبو عليّ: التطوّر التاريخيّ لنقد ملّا صدرا]** (طهران: نشر هستى نما، ١٣٧٠ هـ. ش.).

هـذا ويحدّثنا ابن سينـا في مدخل **الشفاء** عـن تدوين كتاب آخر في الفلسفة بحسب ذوقه ومشربه الخاصّ: «ولي كتاب غير هذين الكتابين، أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتّقى فيه من شقّ عصاهم ما يتّقى فى غيره، وهو كتابي في الفلسفة المشرقيّة». للمزيد، انظر، ابن سينـا، **الشفـاء، المنطق، المدخـل**، تحقيق وتصحيح الأب قنواتي، محمـود الخضيري، وفؤاد الأهـواني (القاهرة: وزارة المعارف العموميّة، ١٩٥٣)، الصفحة ١٠.

كمـا يتحدّث بالتفصيل عـن الطرح العامّ لفلسفته التي يصفها بالمشرقيّة في مقدّمته علـى كتابه **منطق المشرقيّين** (القاهرة: ١٩٥٢)، الصفحات ٢ إلى ٤.

ويظهر من كلامه في هذه المقدّمة والمقدّمة السـابقة أنّ تأليف هذا الكتاب متقدّم على تأليف كتاب **الشفاء**، وعلى الأقلّ يظهـر أنّـه ألّفه قبل إتمام **الشفاء**. ولكنّ السهروردي يشير إلى أنّه تسنّى له الاطّلاع على كرّاسات لابن سينا منسوبة إلى المشرق (المشرقيّـين) ولكنّه يخبر عن أنّها مشوّشة، لا جديد فيها، وتشتمل هذه الكرّاسات على أفكار المشّائين والفلسفة العامّة، ولا يتجاوز التغيير العبارة وأسلوب بيان الأفكار.

للمزيـد، انظر، شهاب الدين السهروردي، **حكمة الإشراق**، تصحيح وتقديم هنري كوربان، الطبعة ٢ (طهران: مؤسّسهى مطالعات وتحقيقات فرهنگ، ١٣٧٢ هـ. ش.) الصفحة ١٩٥. وانظر، كذلك، شرف الدين الخراساني، «ابن سينا»، في: كاظم موسوى بجنوردى، **دائرة المعارف بزرگ اسلامى [دائرة المعارف الإسلاميّة]** (طهران: مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامى، ١٣٧٧ هـ. ش.) الجزء ٤، الصفحات ٨ إلى ١٠.

(١٥) صـدر الديـن الشيرازي، **المبـدأ والمعاد**، تصحيـح محمّد ذبيحى وجعفر شاه نظـرى (طهران: بنياد حكمـت اسلامى صدرا،

ولكن يبدو من النصّ المذكور أعلاه أنّه في مقام بيان مصادر المعرفة في المعارف الإلهيّة، ولا شكّ في أنّ الكشف والشهود هما مصدران ثرّان للمعرفة لا للفلسفة فحسب[١٦]، وذلك بحسب النظام المعرفيّ الصدرائيّ، كالعقل والبرهان. ومن هنا لا منافاة بين هذا الكلام وبين التزاماته المذكورة آنفًا، وتصريحه بأنّه لا يعتمد في المعارف الحكميّة سوى العقل والدليل البرهانيّ.

## المقارنة بين النقل والعقل والشهود في العلوم الإلهيّة

ثمّة سؤال مشروع وهو: لماذا لا يذكر صدر الدين الشيرازي الكتاب والسنّة إلى جانب البرهان والكشف، مع أنّه من دون شكّ يرى أنّهما من مصادر المعرفة بالعلوم الإلهيّة؟ وفي الجواب عن هذا السؤال نقول: ثمّة اختلاف بين الأمرين، وهو أنّ العقل والمكاشفة تقودان الإنسان نحو الحقيقة، وبعبارة أدقّ هو الذي يقود نفسه باتّجاههما، وهذا بخلاف النقل، فإنّه حتّى في حالات فهمه بشكل يقينيّ، كما في حالات النصّ الذي لا يحتمل أكثر من معنًى، إلّا أنّه في حالات التعامل مع النصّ الدينيّ ما نصل إليه هو كلام وما نناله يبقى مستندًا إلى كلام طرف ثان هو صاحب النصّ، أو الواسطة في إيصاله. وفي مثل هذه الحالة لا شكّ في جواز الاعتماد على النصّ والوصول إلى المعرفة من طريقه عندما تثبت وثاقة الناصّ أو

---

١٣٨١ هـ. ش.)، الجزء ٢، الصفحة ٢٦٨.

(١٦) ولا يخفى أنّ صدر المتألّهين متأثّر في هذا المجال تأثّرًا كبيرًا بأستاذه المير داماد ونظامه الفلسفيّ المدعوّ صاحبه بالحكمة اليمانيّة. وللمزيد، انظر، مير محمّد باقر داماد، **الصراط المستقيم**، تصحيح وتحقيق عليّ أوجبى (طهران: نشر ميراث مكتوب، ١٣٨٠هـ.ش.)، الصفحات ٩٩، و١٧٠.

ومنشأ التسمية حديث أورده صاحب **البحار** وغيره، يقول: «الإيمان يمانيّ والحكمة يمانيّة». انظر، محمّد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الطبعة ٢ (بيروت: مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٣هـ.)، الجزء ٥٧، الصفحة ٢٣٣.

وقد كان للمير داماد مقام، وأيّ مقام، عند صدر الدين الشيرازي الذي يطلق على أستاذه هذا أرقى العبارات، ويصفه بأرفع الصفات، من قبيل: الحكيم الكبير، والبدر المنير، وعلّامة الزمان، وأعجوبة الدوران، والنور العقلانيّ، والهداية الروحانيّة، والعقل الفعّال، وأستاذ الكلّ في الكلّ، وحلّال مشكلات الحقائق، وكشّاف معضلات الدقائق، ومرآة التجلّيات الإلهيّة والكيانيّة. للمزيد، انظر، عليّ أوجبي، **ماهيّت وبن مايه هاى معرفت در حكمت يمانى** (طهران: فرهنگستان علوم جمهورى اسلامى ايران، ١٣٨٥هـ.ش.)، الصفحة ٨٨.

تكشف هذه العبارات عن مدى خضوع صدر الدين الشيرازي وتأثّره بأستاذه الذي يمكن وصفه بالحكيم مجهول القدر. وعن الشهود والمكاشفة يبدو أنّ الميرداماد كان من أهلهما، وذلك أنّه يستخدم في تسمية كتبه أسماء توحي بهذا المشرب الفلسفيّ العرفانيّ، مثل: **القبسات، والإيماضات، والتشريقات، ومشرق الأنوار**. ثمّ إنّه كان يستخدم في شعره اسم «إشراق» للتخلّص به. انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٩٤.

و«التخلّص» في الأدب الفارسيّ هو ختم القصيدة ببيت يشير فيه الشاعر إلى نفسه باسم مستعار. المترجم.

الواسطـة (الرسول). ولكن مع ذلك يبقى الفرق قائمًا بين حقيقة ينالها الإنسان بلا واسطة وتنكشف له بالعقل أو بغيره من وسائل الكشف، وبين حقيقة تنكشف لمن يوثق به ويعتمد عليـه. وهذا لا يلغي أنّ حقائق كثيرة في النقل مـا كانت لتنكشف لنا لولا ورود النصّ بها، وفي مثـل هذه الموارد تنحصر سبيل المعرفة بالنصّ والعقل نفسه هو الذي يدعونا إلى اعتماد هذا السبيل والتعرّف إلى الحقائق بواسطته.

فعلـم ممّـا ذكر أنّ أكثر أحوال الآخرة أسـرار غيبيّة يجب الإيمان بها تقليدًا، لمـن لم يكن له قدم راسخ في المعـارف الإلهيّـة والأسرار القيّوميّـة. ولا يمكنه أن يتجاوز عن استجلاء نظـر الخلق وحبّ الرئاسة والاستيـلاء علـى مآرب الدنيا والشهرة عند الناس. لكنّ أكثر مـن رُزق فطنةً زكيّةً يقوى على المباحثة والاستـدلال، لا يكتفي بالتقليد الذي يحصل به من النجاة عن الضلال والإضلال والوبال بالمآل، بل يتشـرّف إلى شيء فوقـه ويكثر تعبه في طلبه آناء الليل وأطراف النهـار، ويصرف عمره في ترديد النظر في المؤلّفـات وتكرير التأمّـل فيها. فالأولى لمثله إذا اشتاق إلى أن يفهم المطالب العلميّة بالبرهان اليقينيّ – بعد أن عاد النظر في كتب القوم واستفاد كثيرًا من فوائدهم وخصوصًا ما وجد في كتب الشيخين الرئيسـين أبي نصر وأبي علـيّ في طريقة المشّائين وكتب الشيخ الإلهـيّ صاحب الإشراق – أن يرجع إلى طريقتنـا في المعـارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقتـي المتألّهين من الحكماء والملّيّين من العرفاء[١٧].

يـورد صـدر الدين الشـيرازي هذا النصّ في مطلـع البحث عن المعـاد الجسمانيّ، وهو يكشـف فيه عن أنّه وعلى الرغم من اعتقاده بكفاية النقـل في التعرّف إلى المعارف الإلهيّة، بـل ربّما يكون ذلـك هو الخيار الوحيد المتاح لعامّة الناس، فإنّـه يوصي الخواصّ بما هو أكثر مـن ذلك. فهؤلاء بما أوتوا من استعداد وقدرة علـى النظر في العلوم والبحث فيها ونقدها، عليهـم التشرّف بما هو أرقى مـن التقليد واتّباع النقل، وذلك بالبدء بدراسة الفلسفة المشّائيّة والنظـر في كتـب الرئيسين، كما يقول، ليرتقوا بعد ذلك إلى مستـوى الحكمة المتعالية التي شيّد الشيرازي أركانها، وبناها بالاستناد إلى الحكمة والعرفان الدينيّ. وهنا أيضًا يصرّ صدر الدين الشيرازي، وعلى الرغم من إذعانه بإمكان الاستفادة من المكاشفة والشهود، على أنّ فلسفتـه أوّلًا وبالذات مبنيّة على الدليل والبرهان، وهذا ما يبرّر الدعوة إلى مراجعة الحكمة المتعاليـة لنيـل المطالب باليقين. ويبيّن أنّ ما لا يناله البرهـان لا يذكره في حكمته، ويسكت

(١٧) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق، الصفحتان ٦٣٦ و٦٣٧.

عنـه، «هـذه المسألة التي نحـن بصدد بيانها على وجـه يسع له البحـث والبرهان، دون ما انكشف للضمير بقوّة الإيمان، إذ ليس يحتمله الأذهان ولا يفي به العبارة والبيان»[١٨].

## التمايز بين الإشراق والحكمة المتعالية

بعـد ما تقدّم، آن لنا التعرّض لبيان الخصائص المميّـزة بين مدرسة الإشراق ومدرسة الحكمة المتعاليـة. فـلا شكّ في أنّ السهـروردي سبق صدر الدين الشـيرازي في الحديث عن أهمّيّة الكشـف والشهود في نيل الحقائق والتعـرّف إليها، ولا شكّ، كذلك، في تأثّر الشيرازي به واستفادته منه. ولكن لم تكن استفادة الشيرازي منه استفادة المقلِّد، والتابع للمقلَّد، والمتبوع، بـل امتاز عنـه في نقاط، منها: في إعلائه لدور العقل والبرهـان العقليّ في الفلسفة. ولأجل هـذا الموقف مـن العقل تجده يصرّح مرارًا بأنّه لا يدخل إلى نظامه الفلسفيّ لمعرفة الوجود ما لا يمـرّ من مصفاة العقل ويُبنى عليه، ولا يتنافى هـذا الموقف من العقل مع اعترافه بأنّ بعض البراهين نالها هو نفسه بالكشف ومن طريق الإلهام، وفي المقابل نجد أنّ السهروردي يستند إلى الكشـف أكثر ممّا يستند إلى البرهان، ما ربّما يسمح لنا بالقول إنّنا إذا جرّدنا السهروردي من سلاح العقل والبرهان فلن تتغيّر معالم نظامه الفلسفيّ،

> ولم يحصل [ما كتبناه في حكمة الإشراق] لي أوّلًا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر. ثمّ طلبت عليه الحجّة، حتّى لو قطعت النظر عن الحجّة مثلًا، ما كان يشكّكني فيه مشكّك[١٩].

ومـن هنا نجـد أنّ السهروردي يبني بعضـ براهينه على مقدّمـات لا دليل عليها سوى الشهـود، ويتعامـل مع هـذه المقدّمات وكأنّهـا بديهيّة لا تحتاج إلى دليـل، وينطلق منها في البرهـان لإثبات ما يريد إثباته. ومن هنا أيضًا يعبّر عن أنّ المخاطَب بكتابه ليس عامّة الناس، أيًّـا كانوا، بل لا بدّ من توفّـر شروط خاصّة فيهم حتّى يدخلوا في دائـرة المخاطَبين بكتابه، «وأقلّ درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهيّ، وصار وروده ملكةً له، وغيره لا ينتفع به أصلًا»[٢٠].

---

(١٨) المصدر نفسه، الصفحتان ١٣٧ و١٣٨.

(١٩) **حكمة الإشراق**، مصدر سابق، الصفحة ١٠.

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحتان ١٠ و١١.

كمـا يضع السهـروردي في **حكمة الإشـراق** المشاهدات العرفانيـة إلى جانب الفطريّات والبديهيّات، ويرى أنّها لا تحتاج إلى دليل أو برهان،إذ

> إنّ معـارف الإنسـان فطريّة وغير فطريّة. والمجهول إذا لم يكفه التنبيـه والإخطار بالبال، وليس ممّا يتوصّل إليه بالمشاهدة الحقّة التي للحكماء العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة إليه، ذات ترتيب موصل إليه، منتهية في التبيّن إلى الفطريّات[٢١].

هذا بينما لا نرى مثل هذا الكلام في فلسفة صدر الدين الشيرازي الذي تعهّد بأن يجعل العقل والبرهان العقليّ الحكم الفصل في التمييز بين ما يدخل إلى دائرة الحكمة المتعالية وما لا يدخل.

## نقصان حكمة المشّاء وعدم كفاية العقل لنيل الحقائق

وهنـا سؤال مشروع يطـرح نفسه وهو: إذا كانـت الحكمة المتعالية تجعـل العقل والبرهان العقلـيّ هو الملاك والحكم الذي لا منافس له في مقـام التمييز بين الصواب والخطإ في مجال القضايا الفلسفيّـة، فلماذا يأخذ الشيرازي على الفلسفة المشّائيّة أنّها فلسفة عقليّة، وحكمة بحثيّة تابعة للاستدلال فحسب؟ ويتّهمها بأنّها عاجزة عن كشف الحقائق والقبض عليها؟

> وليعلم أنّ معرفة الله تعالى وعلم المعاد وطريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقّاه العامّيّ أو الفقيه وراثةً وتلقّفًا. ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلّم، وليس أيضًا هو مجرّد البحث كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر، فإنّ جميعها ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها[٢٢].

ويتّضـح الجـواب عن هذا السـؤال من الالتفـات إلى مجموعة الملاحظـات التي سوف نوردهـا تباعًا، وهي ملاحظات تبيّن بحسب الفلسفـة الصدرائيّة موقع الشهود والكشف ودورهما في معرفة الحقائق، ذلك الدور الذي لا يمكن لغيرهما أنّ يؤدّيه أو يحلّ محلّهما فيه.

إنّ النـواة الأصيلـة والمركزيّة للواقع هي الوجـود. وهو، على خـلاف الماهيّة، ليس له

---

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.

(٢٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق، الصفحة ١١.

صـورة عقليّـة، ولا يسمح للعقل بنيلـه بحقيقته عبر العلم الحصوليّ. ومـا نعرفه من حقيقة الوجـود بواسطة الصور الذهنيّة هو وجه من وجـوه الوجود، لا الوجود في حدّ ذاته. وأمّا الوجـود في ذاته فلا يمكـن أن يعرف بالعقل، إلّا عبر آثاره وعلاماتـه، ولا يقدر العقل على القبضـ عليـه أو نيله مباشرةً ومن دون توسيـط الآثار. «فالعلم بهـا [أي الوجودات] إمّا أن يكون بالمشاهدة الحضوريّة، أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، فلا تعرف بها إلّا معرفةً ضعيفةً»[٢٣].

ومثل هذه الملاحظة عبّر عنها أبو عليّ ابن سينا نفسه، بطريقة مختلفة. إذ يقول

الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. ونحن لا نعرف من الأشياء إلّا الخواصّ واللوازم والأعراضـ. ولا نعرف الفصول المقوّمة لكلّ واحد منها، الدالّة على حقيقته، بل نعرف أنّها أشياء لهـا خواصّ وأعراض. فإنّا لا نعـرف حقيقة الأوّل، ولا العقل، ولا النفسـ، ولا الفلك، والنار، والهواء، والماء، والأرض، ولا نعرف أيضًا حقائق الأعراض[٢٤].

وعليه، فإنّ العقل ليس عاجزًا عن إدراك حقائق المبادئ العالية للوجود فحسب، بل هو عاجز عن معرفة حقيقة الجواهر المادّية وحتّى الأعراض، بحسب هذا النصّ السينويّ، وهذا مـا يقصده ربّما صدر الدين الشـيرازي من قوله إنّنا نعرف الأشياء من طريق اللوازم والآثار، وذلك بشكل ضعيف ومبهم.

أضـف إلى هـذا أنّ وجود المعلـول، بحسب صدر الدين الشيرازي، هـو وجود تعلّقيّ ورابط. وبالتالي، لا يمكن معرفته على حقيقته إلّا بمعرفة مقوّمه معرفةً حضوريّةً

فكمـا أنّ الماهيّات الغير البسيطة التي لها حدّ لا يمكن تصوّرها بحدودها والاكتناه بماهيّاتها إلّا بعد تصوّر ما سبق عليها من مقوّماتها الذاتيّة، فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من أنحاء الوجودات الفاقرة الذوات إلّا من سبيل الاكتناه بما هو مقوّم له من مباديه الوجوديّة ومقوّماته الفاعليّة[٢٥].

وعلى أساس ممّا تقدّم يعلم سبب تفسيره قاعدة «المسبّبات لا تُعرف إلّا من طريق أسبابها» بـأنّ السبيل الوحيد المتاح لمعرفة حقيقة الهويّة الوجوديّة للمعلول هو العلم الحضوريّ بعلله

(٢٣) المصدر نفسـه، الصفحة ٥٣.

(٢٤) ابن سينا، **التعليقات**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (قم: مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤٠٤ هـ. ق.)، الصفحة ٣٤.

(٢٥) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق، الصفحة ٨٧.

ومبادئه الوجوديّة العالية، ومشاهدة هذه الأمور ليس بحكم البرهان وفي مستواه فحسب، بل البرهان نفسه يدلّ على أنّ الشهود هو الدليل والبرهان القاطع في هذه الموارد،

> بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب، إذ السبب برهان على ذي السبب، وقد تقرّر عندهم أنّ علم اليقين بذوات الأسباب لا يحصل إلّا من جهة العلم بأسبابها[٢٦].

وعليـه، يُعلم أنّ العقل لا يمكن أن يصـل إلى المعرفة الكاملة والحقيقيّة من دون الاستعانة بالشهود والواردات القلبيّة. وفي الحقيقة إنّ معرفة العقل بحقائق الأشياء تشبه معرفة الضرير باللـون. وهذه المعرفـة بحسب البصير معرفـة ناقصة، ولا تقاس مهما بلغـت من الدقّة إلى معرفـة البصير نفسـه. وهذا المثال ليس اجتهـادًا من عند أنفسنا ومحاولـةً منّا تفسير موقف الشيرازي، بل هو نفسه عبّر عن تجربته بهذه الطريقة وبهذا الأسلوب. إذ يعترف على نفسه بأنّـه لم يكن مبصـرًا ولا سميعًا قبل أن يعرض له الشهـود والكشف، ولم تكن المعارف كلّها التي كان يحسب أنّه نالها قبل ذلك إلّا سرابًا، ومن هنا يطلب من الله المغفرة على العمر الذي ضيّعه في ما لا ينفع،

> وإنّي لأستغفر الله كثيرًا ممّا ضيّعت شطرًا من عمري في تتبّع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهـم وتعلّـم جربزتهم في القـول وتفنّنهم في البحث، حتّى تبيّن لي آخـر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنّان أنّ قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم[٢٧].

ويشـترك صـدر الدين الشيرازي هنـا في شيء ممّا يقوله مع السهـروردي الذي يرى أنّ الفيلسـوف لا يحظـى بصفة الكمـال إذا لم يتوفّر على الشهود ورؤيـة آيات الملكوت، ولا يمكنـه نيل الحقائق من عالم القدس. والأمـر نفسه يقال عن السالك الذي لا يكتسب الدربة العقليّة علـى التعبير والبحث الفلسفيّ، فإنّه سوف يكون عاجزًا عن بيان الحقائق التي نالها وشاهدهـا، «إنّ السالـك إذا لم يكن له قوّة بحثيّة فهو ناقـص، فكذا الباحث إذا لم يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصًا غير معتبر ولا مستنطق من القدس»[٢٨].

وهـذا الاستنطاق من القدس يشير إلى ملاحظة مهمّة هـي أنّ العقل وعلى الرغم ممّا هو

---

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٥.

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٢٨) **حكمة الإشراق**، مصدر سابق، الصفحة ٣٦١.

عليـه من الدقّة والقـوّة، فإنّ صاحبه لن يصـل إلى الكمال ما لم يقرن قوّتـه العقليّة بتهذيب نفسـه ليكـون بذلك مستعدًّا لتلقّي الحقائـق من عالم القدس. وغـير المستعدّ المهذّب محروم مـن كثير من الحقائق والمعارف، وكثـير منها لا ينكشف له بالطـرق الاعتياديّة المتعارفة في الفلسفـة والعلوم، وهذا سدّ لباب مهمّ مـن أبواب المعرفة، وأيّ باب، «إنّ مجرّد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم»[٢٩].

## منزلة البرهان الكشفيّ في الحكمة المتعالية

وممّا تقدّم يعلم مراد صدر المتألّهين من مصطلح البرهان الكشفيّ. وفي كثير من الموارد يشير إلى أنّـه حصل على هذا البرهان بالعناية الإلهيّة الخاصّـة، والإشراق الربّاني على قلبه. ولكن ليـس كلّ قلب صالحًا لتلقّي هذا الإشراق، بل وحدها القلوب المطهّرة من الهوى والهوس، والمتحلّيـة بالفضائل والمنوّرة بنور الإيمـان هي التي تنال هذا الشرف، وتحظى بسطوع النور الإلهيّ عليها، «وعلومنا هذه [...] هي من البرهانات الكشفيّة»[٣٠].

والحاصـل أنّ الحكم الفصـل في الحكمة المتعالية هو العقل. ولكن لهـذا العقل خاصّيّة مهمّـة تميّزه عن العقل في الفلسفة البحثيّة والحكمة المشّائيّة. فهو عقل تحت هداية الشهود، متحـلّ بالنور المعنويّ، وكأنّ يد روح القدس ترعاه وترافقه في سيره وحركته العقليّة. ومن هنـا، نرى أنّ الحكمـة المتعالية تقرّ للبعد المعنويّ في وجود الإنسـان بدور مؤثّر. وبحسب هذه الحكمة، فإنّ عقل الإنسان الذي لم ينزّه نفسه عن الرذائل وحبّ الدنيا، لن ينال الحقيقة مهما سعى في سبيل ذلك. وبعبارة أخرى نقول إنّ الفيلسوف الذي جمع بين القوّة العقليّة وبين تطهير النفس وإعدادها لتلقّي الشهود، ستكون محصولاته العقليّة أكثر صوابًا ودقّةً، ممّا لو لم يكن كذلك[٣١].

---

(٢٩) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق، الصفحة ٣٢٦.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ٥.

(٣١) للمزيد، انظر، عبد الرسول عبوديّت، **درآمدى به نظام حكمت صدرايى [مدخل إلى نظام الحكمة الصدرائيّة]** (طهران: انتشارات سمت، ١٣٨٥، هـ. ش.)، الجزء ١، الصفحة ٦٩.

## شروط نيل الحكمة وأسبابها بحسب صدر الدين الشيرازي

مـن الطبيعـيّ بعد ما تقدّم مـن حديث صدر الديـن الشيرازي عن ربط المعرفـة الصحيحة بالشهـود والكشف، أن نتوقّع منه بيان الشروط والأسباب التي تتوقّف عليها المعرفة. وهذا مـا فعله ملّا صدرا، إذ بيّن في مواضع مـن آثاره ومؤلّفاته مجموعةً من الشروط والمواصفات التـي لا بدّ مـن توفّرها ليحظى الفيلسوف بنور المعرفة، وليشرق هـذا النور على قلبه. ومن هذه الشـروط، نذكر: (١) شرح الصدر، و(٢) سلامة الفطـرة، و(٣) حسن الخلق، و(٤) حسن الرأي والفكر، و(٥) الذكاء وسرعة الفهم، إلى غير ذلك من الأمور التي يكشف عنها لنا النصّ الآتي[٣٢]،

> فإنّ لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطًا وأسبابًا، كانشراح الصدر، وسلامة الفطرة، وحسن الخلق، وجـودة الرأي، وحدّة الذهن، وسرعة الفهم، مـع ذوق كشفيّ، ويجب مع ذلك كلّه أن يكون في القلـب المعنـويّ نور من الله، يوقد به دائمًا كالقنديل. وهو المرشـد إلى الحكمة كما يكون المصباح مرشدًا إلى ما في البيت[٣٣].

## العقل المنوّر والعقل المشوب

يرتقـي العقل الذي يتوفّر علـى مثل هذه المواصفات والشروط، ويـزداد استعداده، وترتفع قدرتـه الاستيعابيّـة، على الرغم من بقائه عقلًا وعـدم تحوّله إلى شيء آخـر، وإذا توفّر على أدوات معرفيّـة جديدة، كالشهود مثلًا، يتوصّل بها إلى حقائق أكثر. ويمكن تشبيه العقل في هذين المقامـين بموقع الحسّ عند كلّ من الإنسان والحيوان[٣٤]. فكثير من الحيوانات تشارك

(٣٢) قارن بكلام الميرداماد في كتاب **الصراط المستقيم**، وتوصيته لقارئ كتابه بتهذيب نفسه إذا ما أراد نيل الحقيقة والمعرفة الحقّة متى ما ضاق عليك الأمر في نيل المرام وإذعان الحقّ من بعد فقه الكلام فعليك أن تهاجر كورة الطبيعة، وتجاهد بغاة العقل من القوى الوهميّة والخياليّـة، وترفض أعداء الله فيك من الدواعي الجسميّة والصـوارف البدنيّة، وتستهلك الجلابيب الجسدانيّة الغواشي الهيولانيّة، وتستحقر البهجة الجسديّة واللذّة المزاجيّة. فعنـدك تنفصل عن عالم الغرور وتتّصل بالملإ الرفيع حول حضرة القدس بالأفق الأقصى، وتفارق إقليم الزور وتتمسّـك بجنـاب ربّك الأعلى، فيتيسّر لك أن تشاهد فضاء عالم الملكوت من كوّة النفس الناطقة بعين العقل المستفاد. وهنالك يتهيّأ لعقلك أن يسبح في نهر علم اليقين فيصل إلى شاطئ حقّ اليقين.

انظر، **الصراط المستقيم**، مصدر سابق، الصفحة ٢١٨.

(٣٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق، الصفحتان ٦ و٧.

(٣٤) لقد استقيت هذا المثال من صديقي المكرّم يد الله يزدان پناه.

الإنسـان في توفّرهـا على الحواسّ الخمس، بل إنّ بعض الحواسّ قد تكـون أكثر قوّةً عند بعض الحيوانات منها عند الإنسان. والفرق كلّه يكمن في أنّ حواسّ الحيوان محكومة للوهم ومهديّـة به، فيما حواسّ الإنسـان محكومة للعقل وتسترشد بنور هدايته، ما يؤدّي إلى تطوّر الحسّ عند الإنسان وترقّيه، ليدرك به ما لا يستطيع الحيوان إدراكه بحواسّه، حتّى تلك التي هـي أقوى عنده ممّا عند الإنسان. نحن بنـو البشر، مثلًا، نصنّف الألوان ونرتّبها في طبقات ودرجـات، ونعطي لكلّ مرتبة من اللون اسمًا خاصًّـا، ونجمع بين الألوان، فنولّد منها لونًا جديـدًا، ونحلّل الألـوان إلى عناصر بسيطة، وغـير ذلك الكثير ممّا نقـدر على فعله ويعجز الحيـوان عـن فعله، على الرغم من اشتراك حاسّة البصر بيننا وبينـه، والفارق الأساس هو أنّ الحسّ عند الإنسان منوّر بنور العقل.

والعقـل المنوّر بالشهود، المتوفّر على الإلهام، والمرتبط بعالم القدس، أعلى مرتبةً وأشرف من العقل الأرضيّ المشوب بشوب الهوى والهوس، والمنقطع عن قدس ذلك العالم. والعقل المنـوّر يتّصف باستعداد وقدرة استيعابيّة خاصّة تساعده على الإدراك، استعدادات لا يتمتّع بها العقل الأرضيّ المهذّب بالحكمة البحثيّة وحدها. ولو ترك هذا العقل وحده لخشي عليه من الحيرة والضياع في مسيرة بحثه عن الحقيقة، وبدل أن يأخذ بيد الإنسان إلى مستقرّ اليقين يتيـه به صحراء الشكّ المضاعف[٣٥]، «ومن ليس هذا [أي البناء على مشاهدة الروحانيّات] سبيله فليس من الحكمة في شيء، وسيلعب به الشكوك»[٣٦].

## موقع التعاليم الدينيّة في الحكمة المتعالية

يستقـي ملّا صـدرا الكثير من أفكاره من الوحي، ويهتمّ بتعاليمـه إلى حدّ كبير. فهو يرى أنّ للمعرفـة طرقًا عـدّةً، أهمّها: العرفان، والبرهان، والقرآن[٣٧]. وهـذه المصادر الثلاثة تعزف علـى وتر واحد، وتشير إلى حقيقة واحدة، لا اختلاف بينهما أبدًا. ومن هنا يرى صدرا أنّ ساحـة الشريعة الإلهيّة الحقّة منزّهة عن أيّ شكل من أشكال معارضة العلوم العقليّة اليقينيّة.

(٣٥) والتاريخ المعاصر للمدارس الفلسفيّة العلمانيّة في الغرب المعاصر يشتمل على كثير من الدروس والعبر.

(٣٦) **حكمة الإشراق**، مصدر سابق، الصفحة ١٣.

(٣٧) للمزيـد، انظـر، حسن حسن زاده، **قرآن وعرفان وبرهان از هم جدايى ندارند [لا انفصال بين القرآن والعرفان والبرهان]** (طهران: مؤسّسـهٔ مطالعات وتحقيقات فرهنگى، ١٣٧٠ هـ. ش.).

ومن هنا، أيضًا، يعلن إدانته للنظام الفلسفيّ الذي تخالف قواعده قواعد الشريعة الحقّة.

إنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة، كما في ساير الحكميّات، وحاشا الشريعة الحقّة الإلهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة[38].

ما يعني، بحسب صدر الدين الشيرازي، أنّ أصول الشريعة ومبادئها لا تعارض العقل ولا تواجهه، على الرغم من أنّ العقل يعجز عن إدراك كثير من الأمور التي بيّنتها الشريعة، ويعترف بأنّه لا سبيل له إليها إذا لم يمدّ روح القدس يد العون لنجدته، ويأخذ بيده للتعرّف إليها، فيرفع العقل إلى مرتبة العقل المنوّر، فيكتشف ما يبحث عنه بالشهود بدل البرهان.

ويظهر صدر الدين الشيرازي خضوعه وخشوعه للوحي بأعلى صورة وأكمل وجه، ويعلن تسليمه الكامل له وطاعته المطلقة، «فألقينا زمام أمرنا إليه [أي إلى الله] وإلى رسول الله النذير المنذر. فكلّ ما بلغنا منه آمنّا به وصدّقناه»[39].

ولكن لا بدّ من ملاحظة أنّ هذه التبعيّة ليست تبعيّة التقليد، لا سيّما في مجال المعارف والعقيدة، «ولا يحمل كلامنا على مجرّد تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين»[40].

والنقطة المهمّة في فهم العلاقة بين فلسفة الحكمة المتعالية وبين الوحي (القرآن)، تكمن في التمييز بين مقامين، أحدهما (١) حقيقة الوحي كما نزل على قلب رسول الله، صلّى الله عليه وآله، والنور المطهّر الذي أشرق على وجوده، والآخر (٢) إدراكنا وفهمنا **للقرآن الكريم**. ولا شكّ، بحسب الحكمة المتعالية، في أنّ حقيقة الوحي هي صدق محض، وواقع لا يعرف الباطل إليه طريقًا، ومصون عن أيّ انحراف. والوحي في هذا المقام، هو في الحقيقة الكشف المحمّديّ التامّ. وهو ليس معيارًا للنظر والتفلسف فحسب، بل هو الميزان والمعيار الذي يُقاس ويوزن به كلّ كشف مدّعًى غيره. وقد صرّح الفلاسفة والعرفاء وأقرّوا بهذا المعيار لتصويب ما ينكشف لهم والحكم عليه. ومن يتوفّر على هذا المعيار يستغني

(٣٨) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٣.

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٦.

عن سائر مصادر المعرفة في مقام كسب المعارف الإلهيّة، ولكنّ من ينال ذلك المقام هم المعصومون وحدهم، وأمّا غيرهم من الناس فحظّهم من هذا المقام ما يصل إليهم ممّا هو محجوب بحجاب الألفاظ والروايات، ومشوب ببعض الباطل المتسرّب إلى تلك المعارف الصافية من طرق شتّى.

ولا شكّ في أنّ اعتماد قواعد الاجتهاد وضوابطه يسهم في التخفيف من الأخطاء في مقام استنباط الأحكام والمعارف من النصوص الدينيّة. ولكن لا يوصل إلى اليقين بالضرورة في جميع الحالات. ومن هنا، أمكن في حالات التعارض بين العقل والنقل تقديم البراهين العقليّة على الدلالات الظاهريّة للنصوص. وهنا ينفصل صدر الدين الشيرازي عن التيّارات الظاهريّة في تفسير النصوص الدينيّة.

ويكشف المرور السريع على آثار صدر الدين الشيرازي وكتاباته، عن معرفة عميقة وواسعة بالقرآن والأخبار. وقد أغنت هذه المعرفة الحكمة المتعالية، وفتحت في وجه صاحبها بابًا من أبواب المعرفة.

ويتجلّى تأثير النصوص الدينيّة والتعاليم الإسلاميّة بأشكال عدّة في الحكمة المتعالية، منها تحديد الأولويّات البحثيّة، والتطوّر النوعيّ في مجالات بعينها (ونموذج هذا التجلّي بحث المعاد في الأسفار)، وفي طرح بعض المسائل وطرق أبواب جديدة (مثل مسألة علاقة الحادث بالقديم والثابت بالسيّال، وهو ما يظهر عليه التأثّر بتعبير وارد في التراث النصّيّ الإسلاميّ، وهو عبارة: «كان ربًّا إذ لا مربوب، وإلهًا إذ لا مألوه، وعالمًا إذ لا معلوم، وسميعًا إذ لا مسموع»)، وفي إبداع أدلّة جديدة (مثل برهان الصدّيقين المستوحى من قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[41])، وفي تصحيح بعض الأخطاء (مثل تبيين حدوث العالم بدليل أنّ النصوص الدينيّة تؤكّد هذا الأمر إلى حدّ دعا الشيرازي إلى عدّ منكر الحدوث منكرًا لضروريّ من ضروريّات الدين، وخارجًا عن الإسلام على حدّ تعبيره). هذا ولكنّ تأثير التعاليم الإسلاميّة في الفلسفة ليس من مختصّات فلسفة صدر الدين الشيرازي، بل تشارك الحكمة المتعالية في هذا الأمر مدارس فلسفيّة أخرى، كالمدرسة المشّائيّة الإشراقيّة، الأمر الذي نلاحظه عند الفارابي، وابن سينا، وشيخ الإشراق السهروردي، وهؤلاء جميعًا

(٤١) سورة فصّلت، الآية ٥٣.

يختلفـون في هذا الأمر عن ابن رشـد ومدرسته الفلسفيّة[٤٢]، غير أنّ صدر الدين الشيرازي أكـثر تأثـرًا من غيره في هذا المجال. لم تكتـفِ بتدوين تفسير **للقرآن الكـريم**، بل هو يعلن أنّه يكتب أحد أهمّ كتبه الفلسفيّة ليثبت عدم التعارض بين نظامه الفلسفيّ وبين التعاليم الدينيّة، أو لتأييد مكتشفاته العقليّة والشهوديّة بهذه التعاليم، أو لبيان التفسير الصحيح.

وينبغـي التذكير بأنّ صدر الدين الشيرازي وعلى الرغم من موقفه من الدين والنصوص الدينيّـة، فإنّه لا يقرّ مبدأً من مبادئه الفلسفيّة بالاعتمـاد على النقل وحده من دون أن يؤيّده بدليل العقل والبرهان، وهذا ما يكشف عن التزامه المنهجيّ بالبرهان.

## تبلور البحث البين مناهجيّ في الحكمة المتعالية

إذا كان المقصـود مـن البين مناهجيّة هو معرفة ظاهرة أو حـلّ مسألة هي محلّ للبحث، على ضـوء الحـوار المؤثّر بين مناهج أكثر من علم مـن العلوم[٤٣]، فإنّه يمكن عـدّ بعض الاشتغال الصدرائـيّ علـى بعض الموضوعات شكلًا مـن أشكال البحث البين المناهجـيّ. وذلك أنّه يستفيـد في دراسـة الوجـود، مضافًـا إلى البحث الفلسفـيّ بالمعنى المتـداول للفلسفة، من العرفـان واللاهوت النقليّ، وقد بذل جهودًا كبيرةً لتوليد خليط منسجم ومتجانس في هذه المجـالات المعرفيّة الثلاثة. وفي الوقت عينه لم تفقد أبحاثـه لونها الفلسفيّ وصبغتها العقليّة في مجـال البحـث عن الوجود، ولم تتحوّل أبحاثه إلى عرفان نظـريّ، أو علم كلام نقليّ، أو الثلاثة معًا، بل حافظت أبحاثه ودراساته على معيار البحث الفلسفيّ، ألا وهو معيار العقل والبرهان العقليّ كمحكّ نهائيّ للحكم على القضايا.

قـد يكون تعدّد المناهج (بمعناها الخاصّ) أمرًا مطلوبًا في الدراسات البين مناهجيّة، وهو يسهـم في مزيد من التوضيـح والتعريف بالظاهرة المدروسة من أبعـاد متعدّدة. وذلك كما في التجربـة الدينيّـة، فإنّ التعرّف إليهـا وتكوين نظرة جامعة عنها يحتـاج إلى دراستها في علـوم عدّة أو بمناهج علـوم عدّة (من مثل: علم النفس، وفسلفـة الدين، والإلهيّات، وعلم

(٤٢) للمزيد، انظر، عبد الرسول عبوديّت، «آيا فلسفه اسلامى داريم؟ [هل نمتلك فلسـفةً إسلاميّةً]»، **مجلّة معرفت فلسفى ١ و٢** (قم: مؤسّسهى آموزشي وپژوهشي امام خميني، ١٣٨٢ هـ. ش.)، الصفحات ٢٧ إلى ٤٢.

(٤٣) أحـد فرامـرز قراملكي، **روش شناسى مطالعات دينى [منهجيّة الدراسـات الدينيّة]**، الطبعة ١ (مشهد: دانشـگاه علوم رضوى، ١٣٨٥ هـ. ش.)، الصفحة ٢٣٩.

الكلام الدينيّ، وغيرها)، لنكتشف بواسطة كلّ من هذه العلوم والمناهج بعدًا من أبعاد هذه الظاهرة (التجربة الدينيّة) شرط أن لا نخرج أيّ من هذه العلوم عن منهجه المعتمد في الدراسة والبحث.

وثمّة شكل آخر من أشكال البحث البينيّ يحافظ فيه على الوحدة المنهجيّة، مع الاستفادة من نتائج العلوم المتنوّعة، وذلك بهدف تعميق المعرفة بالظاهرة المبحوثة، لا بهدف دراستها من جوانب عدّة كما في الحالة السابقة. وهذه هي واحدة من خصائص مدرسة الحكمة المتعالية.

وبعبارة أخرى، إذا عرّفنا المقاربة approach طريقًا للاقتراب من المسألة، ونهجًا لاصطياد النظريّة والقبض على الفرضيّة، وعرّفنا المنهج method بأنّه وسيلة وأداة لنقد الفرضيّة المذكورة وتقويمها[٤٤]، إذا قبلنا ذلك، يمكننا القول إنّ ملّا صدرا تعدّدي المقاربات وواحديّ المنهج في درسه لمسائل الوجود. لقد جمع صدر الدين بين الشهود والنقل والعقل جمعًا سالمًا، لا جمع تكسير[٤٥]، ويبني على هذا المعيار الكنائيّ موقفه من الحكمة المتعالية التي يرى أنّها ليست نظامًا تلفيقيًّا[٤٦]، بل هي مدرسة فلسفيّة مستقلّة بالمعنى الخاصّ للفلسفة (المعرفة بالأحكام الكلّيّة للوجود بالاعتماد على المنهج العقليّ الاستدلاليّ)، استطاعت أن تستثمر امتيازات المدارس السابقة عليها كلّها في كلّ من الفلسفة والعرفان والكلام، وتجبر ما فيها من نقص، وتربط بين أجزائها جميعًا في نظام فلسفيّ واحد.

وإذا أردنا الاستفادة من مصطلحي «مقام الجمع» (context of discovery) و«مقام الحكم» (context of justification)[٤٧] يمكن القول إنّ صدر المتألّهين وسّع دائرة الاستفادة

---

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٧.

(٤٥) أنا مدين بهذا التعبير المجازيّ لأستاذي الشيخ جوادي الآملي. فهو يذكر نماذج عدّة لما يسمّيه جمعًا سالمًا، والسمة التي لا بدّ من توفّرها في الجمع السالم بحسب سماحته هي الاستفادة من علوم شتّى من دون وقوع الخلط بينها على صعيد المناهج فيغلب منهج علم على علم آخر. ومن نماذج الفلسفة الصدرائيّة المعاصرة العلّامة الطباطبائي الذي تبحّر في علوم عدّة، ولكنّه حفظ لكلّ علم استقلاله ومبادئه المنهجيّة. ولذلك نجده في كتابه التعليميّ **نهاية الحكمة** لا يغادر منهج الفلسفة ولا طرائقها الاستدلاليّة، ولا يحكي إلّا بلسانها. وهذه السمة مشهودة أيضًا في تفسيره الشهير **الميزان في تفسير القرآن**، إذ استطاع العلّامة إظهار معرفته بالأخبار والفلسفة وغيرها من العلوم من دون أن يدخل أيًّا منها على ساحة التفسير، بل ظلّ منهجه الأثير في التفسير هو **تفسير القرآن بالقرآن**.

(٤٦) للاطّلاع على وجهة نظر معاكسة، انظر، **مجموعه آثار**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٠.

(٤٧) هذان المصطلحان مستوردان من بعض الأبحاث والنقاشات التي تدور في فلسفة العلم. إذ يرى بعض فلاسفة العلم أن لا مانع من الاستفادة من أيّ علم في مقام جمع القرائن وليس في ذلك أيّ خلل منهجيّ، ولكن بعد جمع المعطيات وفي مرحلة

في المقام الأوّل وسعى إلى استثمار كلّ ما توفّر بين يديه في التراث العلميّ الإسلاميّ، ليستفيد منــه في توليد معارف جديدة ونظريّــات حديثة، ولكنّه عندما وصــل إلى المقام الثاني، ألزم نفسه بالبرهان والدليل العقليّ(٤٨).

## نتائج الدراسة

بالنظــر إلى ما تقدّم يمكــن الإشارة في ما يأتــي إلى أهمّ السمات والخصائصــ المنهجيّة التي يتّصف بها النظام الفلسفيّ الصدرائيّ، والتي تجلّت في أدقّ معانيها في كتاب **الأسفار الأربعة**:

١. الحكمــة المتعالية نظام فلسفيّ يعتمد على التراث الفلسفيّ العالميّ الذي تبلور في التقليد الإسلاميّ، وقد استفادت هذه المدرسة من الإمكانيّات التي كانت متاحةً لمؤسّسها.

٢. تنطلق مدرسة الحكمة المتعالية من فرضيّة الانسجام التامّ بين الوحي، والشهود، والعقل.

٣. تلتزم مدرسة الحكمة المتعالية بالدليل والبرهان العقليّ، ولا تدخل بين مبادئها أيّ أصل لا يستند إلى هذا النوع من الأدلّة.

٤. تسعـى مدرسـة الحكمـة المتعالية إلى الاستفادة مـن الوحي والشهود ومـن آراء العلماء الماضين.

٥. تستخدم الحكمة المتعالية لغة الوحي والنصوص الإسلاميّة ما استطاعت إلى ذلك سبيلًا.

٦. توسّع الحكمة المتعالية دائرة استفادتها في مقام المقاربة، وتستفيد من الإمكانات المتاحة في العلــوم الإسلاميّــة كلّها، وكذلك من التيّــارات الفكريّة التي شهدهــا التراث الإسلاميّ كالعرفان، والفلسفة، والتفسير، والحديث، وتضمّ ذلك كلّه إلى الفلسفة المشّائيّة والإشراقيّة.

٧. تتنقّــل الحكمــة المتعاليــة جيئةً وذهابًــا بين أضــلاع المثلّث المعرفيّ الذي هــو الشهود، والوحي (الكتــاب والسنّة)، والعقل. وتستعين بالضلعين الأوّلــين لمساعدة الضلع الثالث، وهــو العقــل، على التحليــق، ولكن بعد أن يحلّــق العقل يصبح وحده المعيــار الفلسفيّ في

---

إصدار الحكم لا يجوز تحكيم علم في علم آخر ولا منهجه في منهجه. المترجم.

(٤٨) عبـد الكـريم سروش، «حكمــت در فرهنگ اسلامـى»، **دانشگـاه انقـلاب ٩٨ و٩٩** (صيف - خريـف، ١٣٧٢ هـ. ش.)، الصفحتان ١١١ و١١٢.

الحكم على القضايا التي يقبض عليها.

٨. العقـل في الحكمة المتعالية عقـلان، أو يمرّ في مرحلتين، همـا: العقل المشوب، والعقل المنوّر. والعقل الأوّل هو العقل الذي يركن إلى ذاته ويظنّ في نفسه القدرة على الاستغناء عن الوحـي. ومثل هذا العقل أعجـز من أن يدخل إلى ساحة الملكوت، وهو أشبه بالضرير الذي يحـاول السير في متاهـة مستعينًا بعصا الاستدلال الواهية. وهـذا العقل هو النسخة المقابلة للعقـل المنوّر الذي يقـدر على معانقة الحقائـق مستعينًا بعين الشهود التـي هي عين مبصرة تستطيع إدراك الحقائق، ثمّ تعود إلى وصفها والحديث عنها بعد القبض عليها بالعيان.

والحاصـل أنّ الحكمـة المتعالية من حيـث إنّها في مقام ردّ النظريّـات وقبولها لا تسمح لأيّ دليـل بأن ينـازع العقل مقامه، هي فلسفة ذات منهج واحـد لا خليط له، وهي فلسفة عقليّـة بامتياز. ولكنّهـا على الأقلّ من جهتـي الشهود والوحي، والنقـل بتعبير أدقّ، على صلـة وعلاقة بمصدرين تسعى للاستفادة منهما مـا أمكنها ذلك. ففي مقام جمع النظريّات واستيحائها تحاول استثمار الإمكانات المتوفّرة في التراث النصّيّ الإسلاميّ إلى أقصى حدود ممكنـة. ومـن جهة أخرى ترى هذه المدرسـة أنّ العقل يستفيد من الوحـي في مقام التربية، والتدريـب، والرياضة بالتعاليم الشرعيّـة والعرفانيّة، حتّى يصل هذا العقـل إلى مقام العقل المنوّر. وفي هذه المرحلة يبقى العقل عقلًا، ولكنّه عقل مهذّب يستطيع في مقام الحكم على القضايـا بالقبول أو الردّ، وبالصحّة أو الخطإ، وبأسـس وقواعد عقليّة لا تنقص من عقليّتها استنادها إلى التربية الشرعيّة والعرفانيّة.

## مراجع إضافيّة

أحمـد أبو ترابي، «روش شناسى حكمت متعاليـه»، **مجلّة معرفت فلسفـى ٤** (قم: موسّسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، ١٣٨٣ هـ. ش.).

شهاب الدين السهروردي، **المشارع والمطارحات**، تصحيح هنري كوربان، الطبعة ٢ (طهران: مؤسّسهى مطالعات وتحقيقات فرهنگ، ١٣٧٢ هـ. ش.)، الجزء ٢.

صدر الدين الشيرازي، **المشاعر** (أصفهان: انتشارات مهدوى، لا تاريخ).

عليّ بـن محمّد ابن تركة، **تمهيـد القواعد**، تصحيح جـلال الدين الآشتيـاني (طهران: انجمن حكمت وفلسفهی ايران، ١٣٦٠ هـ. ش.).

# دراسة المنهج النقديّ للفيض الكاشاني

# لمسألة القيامة في النظام الفلسفيّ الصدرائيّ[1]

رضا أكبريان[2] ونجمه سادات رادفر[3]

ترجمة حسن طاهر[4]

تعرّضـت مسألة القيامة ومفهومها الفلسفيّ المتطابق مع مراتب الوجود في النظام الفكريّ لمدرسة صدر الدين الشيرازي إلى النقد والتمحيص في المنظومة الفكريّة لتلميذه الأبرز الفيض الكاشاني. إذ آل تغـيّر رؤية الفيض الكاشاني لمسألة العقل إلى تقديم عرض أكثر اعتدالًا في ما يخصّ علاقة الشرع بالعقـل، وأدّى هذا التغـيّر، بدوره، إلى تبـدّل في نظرته لمسألة القيامة في مراحـل حياته المختلفة. ومـن خلال دراسة أعماله التي خلّفها في شبابه، وتلك التي ألّفها في فترات لاحقة، يتّضح التحّول الجوهـريّ في اتّجاهاتـه الفكريّة في ما يخصّ مسألة القيامة ومراتبهـا، وتباين المناهج التي اتّبعها في تفسيرها، بحيث تبدأ مـن نظرته إلى القيامة بحسب مراتب وجود الإنسان وتنتهي بالرؤية القائمة على الزمن التاريخيّ.

**المفردات المفتاحيّة**: ملّا صدرا؛ الفيض الكاشاني؛ القيامة؛ مراتب الوجود؛ العقل؛ الشرع.

تعـدّ مسألة القيامة ومراتبها إحدى المسائل المهمّة التي ترتبـط بالآخرة، كما تعدّدت الآراء والنظريّـات التي وضعهـا المفكّرون المسلمون إزاءها، وفي هذا السيـاق أدّى النهج الجديد الـذي اتّخذه صدر المتألّهين الشيرازي، الفيلسوف البارز، في تفسير الوجود ومراتبه ضمن

(١) بحـث نُشـر في مجلّة **مرآة المعرفـة ١١** (طهران: منشورات جامعة الشهيـد بهشتي، ١٣٨٨ هـ. ش.)، الصفحات ١٢٣ إلى ١٤٤، وهي مجلّة فصليّة تعنى بالفلسفة والكلام الإسلاميّ.

(٢) عضو في الهيئة العلميّة لجامعة تربيت مدرّس، طهران.

(٣) باحثة في الفلسفة والحكمة الإسلاميّة.

(٤) أستاذ الأدب الفارسيّ في جامعة حلب.

نظامه الفلسفيّ إلى النجاح في تقديم نظريّة بديعة في هذا المبحث، نظريّة تقوم على رؤية خاصّة وتفسير جديد للآيات والأحاديث الشريفة. وبغضّ الطرف عن صحّة التفسير الصدرائيّ للقيامة، فإنّه يتمتّع بانسجام وتناسق فذّ في مجمل نظامه الفلسفيّ، بحيث لا يُرى فيه تناقض. وهذا لا يعني، قطعًا، أنّ المفكّرين الآخرين لم يقدّموا نقدًا له، بل جرت مباحثات نقديّة جادّة لهذه النظريّة على يد تلاميذ مدرسة الحكمة المتعالية نفسها، إلى درجة أنّنا نرى في بعض الأحيان عدولًا عن آراء ملّا صدرا.

يعتبر محسن الكاشاني، الملقّب بالفيض، أحد تلامذة صدر الدين الشيرازي في الحكمة والفلسفة، وهو من أهمّ الشارحين لأفكاره والمروّجين لعقائده، ومع ذلك نراه في كثير من الأحيان يبتعد عن طريقة أستاذه، متّخذًا لنفسه رأيًا خاصًّا. سنحاول، في مطاوي هذه المقالة، أن نتطرّق إلى مسألة القيامة ومراتبها من وجهة نظر هذين الحكيمين والفيلسوفين المتألّهين، لنرى مدى اختلافهما واتّفاقهما، حتّى يتسنّى لنا في النهاية أن نعلم مدى التزام التلميذ بآراء أستاذه صدر الحكماء.

وعليه، سنحاول بدايةً تقييم وجهة نظر ملّا صدرا في مبحث القيامة ومراتبها، ومن ثمّ سنعرّج على دراسة آراء الفيض الكاشاني في الموضوع ذاته. ومن ثمّ سنعرّج على الموقف النقديّ الذي اتّخذه الفيض من الفكر الصدرائيّ.

## رأي الملّا صدرا في مسألة القيامة ومراتبها

لا تقع القيامة ضمن الزمن التاريخيّ كما يبدو من ظاهر الآيات القرآنيّة. إذ سيأتي يوم ما تبدأ فيه علامات القيامة بالظهور: فستُظلم الشمس، وتتناثر الكواكب[٥]، وتتزلزل الأرض[٦]، وما إلى ذلك. لكن للقيامة مراتب متطابقة مع مراتب الوجود الإنسانيّ. إذ تجلّت

(٥) ﴿إذا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ﴾؛ سورة التكوير، الآيتان ١ و ٢.
(٦) ﴿إذا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾؛ سورة الزلزلة، الآية ١.

حقيقـة الحقائق التي هـي الفطرة الأولى[٧] والعدم الأصليّ[٨] من حضـرة الأحديّة الأقدس، واختمـرت فطرة الإنسان بها، وهي المعبرّ عنها بحقيقـة التوحيد كما يشير القرآن الكريم: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾[٩]. وفي الواقع تُعتبر هذه المرتبة أصل كلّ الأشياء والموجـودات، وعنصر العناصر، ومن حيث المرتبة هي سابقـة للكلّ، وبها ترتبط حياة كلّ شيء[١٠]. والإنسان بـدوره ينزل إلى الوجود من ساحة الإمكان عبر القوس النزوليّ. يصبح للإنسان – كما لكلّ شيء – حدّ ومرتبة من الوجود. تنتقل الموجودات عبر السير النزوليّ من مرتبة الكمال العالي إلى مرتبة الكمال الداني[١١]. ويعبّر ملّا صدرا عن هذه العمليّة باسم «السقـوط الأوّل»، «السقـوط الأوّل للإنسان من الفطرة، أي مـن العدم إلى الوجود وهو الجنّة التي كان فيها أبونا آدم وأمّنا حوّاء، كما قال: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾[١٢]»[١٣]. وفي الواقـع، هذه الجنّة عبارة عن عالمين، (١) عالم الملكوت الروحانيّ، و(٢) عالم الملكوت الصـوريّ. أمّا عالم الملكـوت الروحانيّ فهو عالم الأرواح العقليّة والأعيـان الثابتة[١٤]، وأمّا عـالم الملكوت الصوريّ فهو عالم النفوس والخيال الكلّـيّ[١٥]. ومن ثمّ يحين السقوط الثاني

---

(٧) «الفطـرة الأولى هي حقيقة حقائق الأشياء، هي الحقيقة المحمّديّـة نفسها، وقد خُلقت من حضرة الذات الأحديّة»؛ للمزيد، انظر، عليّ نوري، **تعليقات بر اسرار الآيات** (طهران: انتشارات حكمت، ١٣٨٥ هـ. ش.)، الصفحتان ٤٣٨ و٤٣٩.

(٨) المقصـود مـن العدم الأصليّ هو أنّه بسبب عدم اتّصاف هذا العدم بأيّ حدّ من حـدود الموجودات، فهو، إذ ذاك، لا يكون واحـدًا، حتّـى لو كان في الوقـت نفسه أصـل الموجودات كلّها ومصدرهـا. وعليه، فكلمة العدم هنـا لا تعني العدم بالمعنى الفلسفيّ المعروف في مقابل الوجود، بل تعني شيئًا آخر يتوقّف فهمه على الدقّة والانتباه.

للمزيـد، انظـر، عبد الرحمن بن أحمد الجامـي، **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص** (طهـران: مؤسّسه ى مطالعات وتحقيقات فرهنگى، لا تاريخ)، الصفحات ٢٠ إلى ٣٧.

(٩) سورة **الروم**، الآية ٣٠.

(١٠) للمزيد، انظر، صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب** (طهران: انجمن حكمت وفلسفه، ١٣٦٣ هـ. ش.)، الصفحة ٦٢٦.

(١١) للمزيد، انظر، صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة**، تحقيق مصطفى محقّق داماد (طهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا، ١٣٨٢ هـ. ش.)، الصفحة ١٧٢.

(١٢) سورة **البقرة**، الآية ٣٥.

(١٣) صـدر الدين الشيرازي، **أسرار الآيات**، تحقيق محمّد موسوى (طهران: انتشارات حكمت، ١٣٨٥ هـ. ش.)، الصفحتان ٦٥ و٦٦.

وفي الترجمـة العربيّة استفدنا من، صدر الدين الشيرازي، **أسرار الآيات**، تحقيق محمّد خواجوي (بيروت: دار الأضواء، ١٩٩٣)، الصفحة ١٦٧. **المحجّة**.

(١٤) الأعيـان الثابتة هي أعيان حقائق الممكنات في علم الحقّ تعالى. بالطبع تعدّ الحقائق الوجوبيّة، أيضًا، جزءًا من الأعيـان الثابتة. ولكن أحيانًا يُقصد من الأعيان جزء منها فحسب.

للمزيـد، انظـر، عبد الـرزّاق الكاشاني، **اصطلاحـات الصوفيّه**، تصحيح وتعليـق مجيد هادي زاده (طهـران: انتشارات حكمت، ١٣٨١ هـ. ش.)، الصفحة ١٠.

(١٥) **تعليقات بر اسرار الآيات**، مصدر سابق، الصفحة ٤٣٩.

للإنسان، وهو الهبوط إلى دار الدنيا، ﴿اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾[16]، وهو عالم المادّة، وأدنى مراتب الوجود من حيث الكمالات الوجوديّة. وهكذا يكتمل القوس النزوليّ للموجودات[17]. ومن ناحية أخرى فإنّ كلّ الكائنات في مسيرة العودة إلى المبدإ الأوّل، والمكان الذي فيه هبطت، تقطع القوس الصعوديّ نحو الفطرة الأولى[18]، وهذا هو معادها وقيامتها، كما يشير **القرآن الكريم**: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[19]. تنتقل النفس من مرتبة المادّة إلى مرتبة الخيال والنفوس، وهي البرزخ، وبصعودها منه إلى المرتبة العقليّة الروحانيّة تشهد النشأة الأخرويّة[20].

ينقل ملّا صدرا عن صاحب **الكشف** أنّ القيامة تسمّى بالساعة من السعي، وليس المراد منه الحركة في المكان، بل يعني أنّ النفوس تسعى في حركة جوهريّة ذاتيّة وتوجّه فطريّ نحوه تعالى، لذلك قيل «من مات فقد قامت قيامته»[21]. وفي الواقع، فإنّ النفس، كما سائر الكائنات، شأنها التغيير والانقلاب[22]،

> وإنّما وصفها بالاطمينان، وهو السكون العقليّ، لأنّ النفس قبل صيرورتها عقلًا بالفعل شأنها التغيير والانقلاب، فإذا صارت مطمئنّةً عقليّةً رجعت إلى ربّها، ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾[23] [24].

وبالتالي، فإنّ النفس تنتقل من مرحلة وجوديّة أدنى إلى مرحلة أعلى، وتقوم قيامتها حين انتقالها كلّ مرّة، ولذلك فإنّ للقيامة وللنشأة الأخرويّة مراتب تتناسب مع مراتب تكامل

(١٦) سورة **البقرة**، الآية ٣٨.

(١٧) يجب الانتباه إلى أنّ هذا القوس، بلحاظ كيفيّة خلق الموجودات التكوينيّة، يعني الخلق التكوينيّ، وهو عبارة عن صدور الوجود من الواجب، مع الأخذ بالاعتبار صلاحيّة الشيء وقابليّته، وإلّا فإنّ الخلق الإبداعيّ، وهو شكل آخر للخلق، هو صدور الوجود من الواجب من دون مشاركة قابليّة الشيء المخلوق؛ للمزيد، انظر، **الشواهد الربوبيّة**، مصدر سابق، الصفحة ٢١٩ فصاعدًا.

(١٨) **أسرار الآيات**، مصدر سابق، الصفحة ٢٢.

(١٩) سورة **الأعراف**، الآية ٢٩.

(٢٠) للمزيد، انظر، صدر الدين الشيرازي، **تفسير سوره واقعه**، ترجمة وتعليق محمّد خواجوى (طهران: انتشارات مولى، ١٣٦٣ هـ. ش.)، الصفحة ١٧١.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٧.

(٢٢) وها هنا إشارة إلى الحركة الجوهريّة التي رفع قواعدها الملّا صدرا.

(٢٣) سورة **الفجر**، الآيتان ٢٧ و٢٨.

(٢٤) **أسرار الآيات**، مصدر سابق، الصفحة ٩٤.

النفس في القوس الصعوديّ. لا مكان هنا للزمن والتوقيت، فأمر القيامة من سنخ آخر. وتحصل مراتب القيامة لكلّ نفس على حدة على القوس الصعوديّ، وهذه المراتب هي: القيامة الصغرى، والقيامة الوسطى، والقيامة الكبرى، والقيامة العظمى.

تقوم أوّل مرتبة للقيامة، أي القيامة الصغرى، بمفارقة البدن العنصريّ والصعود عن حضيض المادّة، للوصول إلى مرتبة عالم الخيال، وهو الموت الطبيعيّ[٢٥]، كما جاء في الحديث النبويّ: «من مات فقد قامت قيامته»[٢٦]. ومع قيام القيامة الصغرى

> انفطرت سماؤه التي هي أمّ دماغه[٢٧]، وانتثرت كواكبه التي هي قواه المدركة[٢٨]، وانكدرت نجومه التي هي حواسّه، وكوّرت شمسه التي هي قلبه ومنبع أنوار قواه وحرارته الغريزيّة[٢٩]، وتزلزلت أرضه التي هي بدنه[٣٠]، ودكّت جباله التي هي عظامه[٣١]، وحشرت وحوشه التي هي قواه المحرّكة، سيّما الغضبيّة[٣٢] [٣٣].

وبعد قيام القيامة الصغرى

> يتابع الوجود المثاليّ للبدن حركته على القوس الصعوديّ، وإذا استطاعت النفس أن تعبر هذه المرحلة الوجوديّة وتتحرّر من قالبها المثاليّ - كما تحرّرت قبل من قالبها العنصريّ أثناء القيامة الصغرى - فإنّها تدخل العالم الروحانيّ المعنويّ الذي هو عالم المجرّدات، وهنا تقوم قيامة أخرى للنفس، وهي القيامة الوسطى[٣٤].

وفي هذه المرتبة تموت النفس الإنسانيّة عن النشأة المثاليّة بنزع القالب المثاليّ، ويسمّى هذا الموت بموت الفزع، وآية ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾[٣٥] خير

(٢٥) للمزيد، انظر، **الشواهد الربوبيّة**، مصدر سابق، الصفحة ٣٥٣.
(٢٦) محمّد باقر المجلسي، **بحار الأنوار** (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦١ هـ. ش.)، الجزء ٥٨، الصفحة ٧.
(٢٧) ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾؛ سورة **الانفطار**، الآية ١.
(٢٨) ﴿وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ﴾؛ السورة نفسها، الآية ٢.
(٢٩) ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾؛ سورة **التكوير**، الآية ١.
(٣٠) ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾؛ سورة **الزلزلة**، الآية ١.
(٣١) ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾؛ سورة **الفجر**، الآية ٢١.
(٣٢) ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾؛ سورة **التكوير**، الآية ٥.
(٣٣) **أسرار الآيات**، مصدر سابق، الصفحة ٩٥.
(٣٤) للمزيد، انظر، صدر الدين الشيرازي، **تفسير سوره هاى طارق، أعلى، وزلزال**، تحقيق وتصحيح محمّد خواجوى (طهران: انتشارات مولى، ١٣٦٣ هـ. ش.)، الصفحة ١٧٢.
(٣٥) سورة **النمل**، الآية ٨٧.

مصـداق على هذا الموت. عندما تموت النفوس موت الفزع تحيا مرّةً أخرى، وتدخل مرتبةً أعلـى، وهي مرحلـة التجرّد العقليّ، ويعبَّر عنها بنفخ الصـور[٣٦]. ومن ثمّ تصل النفس إلى السكينـة العقليّة[٣٧]، ويعبَّر عنها من الآن فصاعـدًا بـ«الروح»، ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[٣٨]. لا مـكان هنا لكثرة النفوس، فالروح في ذاتها واحدة، ولا تكثّر في عالم الروح، كما يقول عزّ وجـلّ: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِـدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[٣٩]. وإلى الآن لم تصل الـروح إلى موطنها الأصليّ الـذي منه هبطت، وإذا استطاعت الـروح في سيرها هذا أن تتمتّع بكمالات وجوديّة أعلى فإنّهـا تصعد إلى مرتبة تتحقّق فيها قيامتها الكـبرى، وتكمل بذلك قوسها الصعوديّ عائدةً إلى الفطـرة الأولى، ويعبَّر عن هذه المرتبة برتبـة الإنسان الكامل، والحقيقة المحمّديّة، ومقام عند[٤٠][٤١]. لا تقوم قيامة الإنسان ما دام في حجاب الدنيا، أمّا حينما يفنى عن نفسه ويصل إلى مقام عند يتحلّى بالبصيرة التي يرى بها الله وملكوت الآخرة[٤٢].

يصـرّح ملّا صـدرا بأنّه إذا أراد أحـد أن يفهم معنى القيامة الكـبرى فعليه أن يتأمّل في القواعـد الفلسفيّة تأمّلًا كافيًا[٤٣]. وبالتالي، لا يمكن أن نـدرك معاني القيامة ومراتبها، كما اختُطّـت في النظـام الفلسفيّ الصدرائيّ، إلّا إذا قبلنا بمبادئ النظـام إيّاه ومقدّماته، من مثل (١) الوجـود ومراتبه، و(٢) إثبات الغايات الذاتيّـة للأشياء الطبيعيّة، و(٣) توجّه كلّ أدنى لكلّ أعلى، و(٤) رجوع كلّ شيء إلى أصله، و(٥) الحركة الجوهريّة التي تتحوّل من خلالها ذوات الأشيـاء وتسعى نحو كمالهـا، و(٦) قوسي الصعود والنـزول، والكثير من المبادئ الفلسفيّـة الأخرى. وكأنّ النظام الصدرائيّ مركّـب من أجزاء مرتبطة بعضها ببعض، بحيث لا يمكـن أن نفهـم مسألة القيامة، ولا سيّمـا مرحلتها الأخيرة، إلّا إذا فهمنا المسائل الأخرى المتقدّمـة عليهـا من الناحية الوجوديّة، يرى ملّا صدرا أن ثـمّ مرتبة أخرى تنتظر الروح بعد

(٣٦) انظر، **الشواهد الربوبيّة**، مصدر سابق، الصفحة ٩٠.
(٣٧) **أسرار الآيات**، مصدر سابق، الصفحة ٩٤.
(٣٨) سورة **الإسراء**، الآية ٨٥.
(٣٩) سورة **القمر**، الآية ٥٠.
(٤٠) حين يفنى السالك في التوحيد يصل إلى مقام «عند الله»، وهذا هو المعبّر عنه بـ«مقام عند».
(٤١) للمزيد، انظر، **الشواهد الربوبيّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٦٦.
(٤٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٩.
(٤٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٧٢.

وصولهـا إلى فنـاء التوحيد ومقام عند، وهـي «القيامة العظمى»[٤٤]. وهـي آخر مرتبة من مراتـب القيامـة، أو آخر مرتبـة من المراتب الوجوديّـة للنفس. وبحصولهـا يختم الإنسان القوس الصعوديّ، ويصل إلى المرتبة الوجوديّة الأولى التي تنزل منها في قوس النزول.

وبعد أن عرضنا رأي ملّا صدرا في القيامة ومراتبها، نكمل بحثنا بدراسة هذا الموضوع من وجهة نظر الفيض الكاشاني ورأيه في منهج ملّا صدرا، وذلك من خلال مؤلّفاته المتقدّمة منها والمتأخّرة.

## الفيض الكاشاني والرؤية الصدرانيّة في مسألة القيامة

تكمـن أصالة ملّا صـدرا في توحيد أركان ثلاثة للدين، وهي: الوحـي، وتزكية النفس من أجـل الإشراق، والتبـيّن العقليّ - الفلسفيّ في رؤية واحدة شاملة تنتهي كلّ طرقها بالحقيقة الواحـدة. حافظ جميع أتباع مـلا صدرا على هذه الوحدة التي أحكم قواعدها على الرغم من أنّهم اعتمدوا على جوانب مختلفة من فلسفته[٤٥].

يُعتـبر الملّا محسـن الفيض الكاشاني واحدًا من ألمع تلامذة مـلا صدرا ومن أبرز فلاسفة الشيعة المنتمـين إلى المدرسة الصدرائيّة. وتعكس مؤلّفاته انسجام العقل والوحي والعرفان، وإن كان التأكيـد على كلّ واحد من هذه العناصـر الثلاثة يختلف بحسب مؤلّفاته المتنوّعة. وقد ترك تعرّف الفيض على ملّا صدرا أثرًا واضحًا على شخصيّته من خلال التوجّه الحكميّ - العرفانيّ الذي ظهر جليًّا في مؤلّفاته الأولى، فحتّى كتبه الفقهيّة اتّخذت طابعًا باطنيًّا، إلى أن تغلّبـت عليـه في النهاية نزعـة مناهضة التصوّف، ومال إلى الحديـث والرواية، ما آل إلى تراجـع الجانب العرفـانيّ والتأويليّ عنده، فاهتمّ، أكثر ما اهتـمّ، بظاهر الآيات والروايات. ومـن خـلال دراسة مؤلّفات الفيضـ ومقارنتها مع بعضها بعضًا نخلص إلى أنّها لم تجر في مجـرًى واحد، بل تغيّرت رؤاه وأفـكاره. ويمكننا أن نقسم هذه الرؤى والأفكار إلى قسمين اثنين: (١) مؤلّفات المرحلة الأولى، و(٢) مؤلّفات المرحلة الثانية، وسنوضح ميّزات كلّ من هاتين المرحلتين.

(٤٤) انظر، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، الصفحة ٦٣٥.

(٤٥) رضا أكبريان، حكمت متعاليه وتفكر فلسفي معاصر (طهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا، ١٣٨٦ هـ. ش.)، الصفحة ٦٥٦.

## ١. آراء الفيض الكاشاني في مؤلّفات المرحلة الأولى

تأثّـرت مؤلّفـات الكاشاني في هذه المرحلة بأستاذه ملّا صدرا، وكـذا تأثّرت بالتبع إلى حدّ كبير بابن عربي. وتشير عبارة «يقول أهل المعرفة» التي كان يوردها إلى هذا التأثّر. لا نختطّ في هـذه المرحلـة شخصيّةً كاملةً ومستقلّـةً للفيض الكاشاني، فقد كان يبسـط لآراء أستاذه بحثًـا وتحليلًا، وإذا كان ثمّـة اختلاف مع أستاذه فلا يعدو كونه اختلافًـا جزئيًّا لا يعتدّ به، كمـا لا يمكن النظر إليه على أنّه خارج النظـام الفكريّ لملّا صدرا. وبما أنّ الفيض الكاشاني تميّـز بالروح الإخباريّة منـذ البداية نراه يحرصـ على الاستشهاد بأحاديـث للمعصومين، عليهـم السلام، محاولًا إثبات صحّة ما يدّعيه، ومـن هنا كانت مؤلّفاته في هذه المرحلة تعجّ بالأحاديـث والروايات. وأمّا في مسألة القيامـة فلا نرى بينه وبين أستاذه اختلافًا يُذكر، بل تشابهـت آراؤهمـا إلى حدّ كبير، ما خـلا بعض الموارد الجزئيّة التي سنتطـرّق إليها في هذه المقالة.

### اتّفاق آراء الفيض الكاشاني مع ملّا صدرا في معنى القيامة ومراتبها

يتّضـح لدينا من خلال مطالعـة الآراء الفلسفيّة للفيض في المرحلة الأولى ومن خلال التعمّق فيهـا أنّـه كان مؤيّدًا، كلّ تأييد، لوجهة نظر أستاذه في معنـى القيامة ومراتبها. بل كان يأتي بالأدلّـة الروائيّـة ليثبت صحّة آراء أستـاذه. وقد صرّح في مسألة مراتـب الوجود أو النشأة الوجوديّـة بأنّ مراتب الصدور تبدأ من النشأة العقليّة التي هي مرتبة الأئمّة بحسب حديث للإمـام الصـادق، عليه السلام[٤٦]. ومن ثمّ تأتـي المرتبة المثاليّة التي تتمتّـع بالحياة، والبقاء، والنـور، والظهـور، والإدراك، وأدنـى المراتب هي مرحلـة المادّة والدنيـا. وهكذا يوضح الفيضـ المراتب الوجوديّة في طـيّ الصدور عن الحقّ تعالى، وبمـا أنّ كلّ الأشياء متّجهة إلى الحقّ توجّهًا غريزيًّا جبلّيًّا فهي تسعى إليه في أنات وجودها[٤٧]، وتحين ساعتها في كلّ انتقال جديد. يصرّح الفيض بأنّ كلمـة «الساعة» مأخوذة من السعي، لأنّ جميع الأشياء متوجّهة إليه تعالى ساعية نحوه[٤٨]، وهو يتّفق بذلك مع أستاذه. وثَمَّ شاهد آخر يدلّ على أنّ الفيض

---

(٤٦) للمزيد، انظر، محسن فيض الكاشاني، **أصول المعارف**، تعليق وتصحيح جلال الدين الآشتياني (طهران: دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٦٢ هـ. ش.)، الصفحة ١٨٣.

(٤٧) يصرّح الفيض بأنّ كلّ قدم يخطوها الإنسان تقرّبه من الآخرة، وتحدّد مصيره الأبديّ، وهو المشي على الصراط. انظر، محسن فيض الكشاني، **الصافي** (طهران: كتابفروشى اسلاميه، ١٣٧٦ هـ. ش.)، الجزء ١، الصفحة ٨.

(٤٨) محسن فيض الكاشاني، **علم اليقين في أصول الدين**، تصحيح وتعليق محسن بيدارفر (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربي، لا تاريخ)،

كان يقتفـي أثـر أستاذه في مؤلّفاته الفلسفيّة، ألا وهو فهمه لموضوع القيامة. لا تقوم القيامة في عيـون الفيضـ في برهة من الزمن، وليس لهـا وقت بالمعنى المتعارف عليـه. إنّما تتطابق مراتبها مع مراتب الوجود. يورد الفيض في كتاب **علم اليقين في أصول الدين** في باب أحوال البرزخ أنّ

> الدنيـا والآخرة حالتـان للنفس، وأن يقال إنّ النشأة الثانية عبـارة عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئـة البدنيّـة، فمن قبل أن تخرج عن البدن لا ترى تلك الصـور إلّا مشاهدةً ضعيفةً، وذاك أيضًا لبعضـ النـاسـ، وإذا تجرّدت، وارتفعـت الشواغل وقوى العزيمة، وانحصـرت القوى كلّها في قوّة واحـدة، وهي المتخيّلة على ما حقّقنا فيما قبل، تصير هـي قوّةً فعّالةً وعينًا باصرةً، [و]ينقلب العلم مشاهدةً والمسموع مشافهةً[٤٩].

إذًا يـرى الفيض بأنّ القيامة والنشأة الآخرة مرتبطتان بالشخص في ذاته. وعليه، فقيامة كلّ إنسـان تقوم عليه فحسب، وتخصّه هو لا غير، وتحصل بموته الطبيعيّ أو نتيجةً لطهارته الروحيّـة. يشير الفيضـ في ذيل بحث الموت إلى مراتب الروح نقـلًا عن بعض العرفاء[٥٠]، فيقـول: «إنّ للإنسـان في كلّ نفس موتًا جديدًا، وبعثًا منه، وحشـرًا إلى ما بعده، وأنّ عدد الموت والبعث والحشر كثير لا يحصى، بل هي بعدد أنفاس الخلائق»[٥١].

وعليـه، يمكننا القول بأنّنـا أمام آراء ملّا صـدرا نفسها في معنى القيامـة وتعدّد مراتب الوجـود، إذ تتبّع الفيضـ في هذه المرحلة أثر أستـاذه. يعبّر ملّا محسـن الكاشاني عن المرتبة الأولى مـن مراتـب القيامة بـ«القيامة الصغـرى»، وهي عبارة عن المـوت الطبيعيّ ومفارقة النفس للبدن[٥٢]، ويذكر الحديث نفسه الذي كان قد ذكره ملّا صدرا قبله في هذا البحث، ألا وهو «من مات فقد قامت قيامته»[٥٣]. كما يقدّم تفسيرًا للآيات المتعلّقة بالقيامة كتفسير أستاذه، فيقول

---

الجزء ٢، الصفحة ٨٩٥.

(٤٩) المصدر نفسه، الصفحة ٨٩٠.

(٥٠) يبـدو أنّ المقصـود من أهل المعرفة في عبارة «يقول أهل المعرفة» هم ابـن عربي وشارحي كتبه، كما أنّنا نرى مثل هذه التعابير أيضًـا في مؤلّفات مـلا صدرا، وذلك بسبب خصوصيّات مؤلّفات هذه المرحلة التـي تعكس الانسجام الفكريّ بين الفيض وأستاذه.

(٥١) **علم اليقين في أصول الدين**، مصدر سابق، الصفحة ٨٤٨.

(٥٢) المصدر نفسـه، الصفحة ٨٤٩.

(٥٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٤٩، نقلًا عن **بحار الأنوار**، مصدر سابق، الجزء ٥٨، الصفحة ٧.

فـإذا انهدّ بالمـوت بدنك، وهو أرضك الخاصّ بـك، فقد زلزلت الأرض زلزالهـا[٥٤]. وإذا رمّت عظامـك، وهـي جبال أرضك، وقد دكّتا دكّـةً واحدةً، فقد نسفت جبالك نسفًـا[٥٥]. وإذا أظلم قلبك عند النزع، وهو شمس عالمك، فقد كوّرت شمسك[٥٦]. وإذا بطلت حواسّك فقد انكدرت نجومك[٥٧]. وإذا انشقّ دماغك فقد انشقّت سمائك [سماؤك][٥٨]. وإذا انفجرت من هول الموت عينـاك، وفاض عرق جبينك فقد فُجّرت بحـارك[٥٩]، وإذا تفرّقت قواك، وانتشرت جنودك، فقد حشرت وحوشك[٦٠][٦١].

طبعًـا ثَمّ اختلاف بين هذين الفيلسوفين المتألّهين في إطلاق اسم القيامة الصغرى. فعلى الرغم من أنّ الفيض لا يتطرّق إلى ذلك بصراحة، ولكن يمكن لنا أن نبيّن أوجه هذا الاختلاف مـن فحوى كلامه، وهو أنّ مرتبة الخيال والحسّ تصبح واحدةً بعد الموت[٦٢][٦٣]. ومن هنا تستمـرّ القيامـة الصغرى اعتبارًا من لحظة الموت حتّى الوصـول إلى المرتبة العقليّة سيرًا على القوس الصعوديّ، فيما يرى صدر الحكماء أنّ النفس تصاب بـ«موت الفزع» قبل الوصول إلى المرتبة العقليّة، وتقوم قيامتها الوسطى، كما رأينا، ومن ثمّ تصل إلى المرتبة العقليّة. كذلك يحصر المحقّق الفيض - في مكان آخر - القيامة بقسمين: صغرى وكبرى، معتبرًا أنّ القيامة الصغـرى تحصل بالمـوت الطبيعيّ في العالم الصغـير[٦٤]، وبناءً على ذلك فـإنّ اسم «القيامة الصغـرى» عند الفيض الكاشـاني يتضمّن المرتبة الأولى والثانية التي هـي الوسطى عند ملّا صـدرا. وعلى أيّ حال لا يختلف الفيض في هذه المرحلـة عن ملّا صدرا في معالجة مسألة القيامة ومراتبها بالنظر إليها من خلال تعدّد مراتب الوجود، وعدم وقوعها في حيّز الزمن، نظرة ستشهد تغيّرًا جوهريًّا في المرحلة الثانية من حياة الفيض الكاشاني.

---

(٥٤) ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾؛ سورة **الزلزلة**، الآية ١.

(٥٥) ﴿وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾؛ سورة **التكوير**، الآية ٣.

(٥٦) ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾؛ السورة نفسها، الآية ١.

(٥٧) ﴿وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾؛ السورة نفسها، الآية ٢.

(٥٨) ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾؛ سورة **الانفطار**، الآية ١.

(٥٩) ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ﴾؛ السورة نفسها، الآية ٣.

(٦٠) ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾؛ سورة **التكوير**، الآية ٥.

(٦١) **علم اليقين في أصول الدين**، مصدر سابق، الصفحتان ٨٤٩ و ٨٥٠.

(٦٢) طبعًـا يطـرح ملّا صدرا كذلك في بعض أقسام **الأسفار** فكرة وحدة قـوى الحسّ والخيال بعد الموت، ولكنّه في مسألة القيامة يعتبر أنّ القيامة الوسطى والصغرى مرتبتان مختلفتان بخلاف الفيض الذي حذف مرتبة القيامة الوسطى.

(٦٣) للمزيد، انظر، **أصول المعارف**، مصدر سابق، الصفحة ١٩٧.

(٦٤) **علم اليقين في أصول الدين**، مصدر سابق، الصفحة ٨٤٩.

يحصر الفيض الكاشاني القيامة بقسمين: كبرى وصغرى، وذلك إبّان حديثه عن مراتب القيامــة في كتاب **علــم اليقين** الذي يعدّ من جملة مؤلّفاتــه في المرحلة الأولى. يعرّف الفيض القيامـة الكبرى فيقول إنّ: «القيامـة الكبرى عبارة عن موت جميع أفراد العالم الكبير»[٦٥]. ويقصد من هذه العبارة أنّه أثناء قيام القيامة الكبرى تصل الروح إلى مرتبة تنعدم فيها الكثرة الوجوديّـة، وهي مرتبة التجّرد العقليّ التي تسمّـى بالعالم الكبير، وفي الوقت نفسه لا يفنى شـيء ممّـا يخصّ الإنسـان في قيامته الكـبرى[٦٦]، وهذا البيــان قريب ومشابـه لبيان صدر الحكماء.

وكذلك نعثر في بيان الفيض الكاشاني على المرتبة الأخيرة التي عبّر عنها صدر الحكماء بالحقيقـة المحمّديّة. إذ يصّرح الفيض بأنّ المرتبة النهائيّـة المتطابقة مع المرتبة الأوّليّة للوجود هي نفسها الفطرة الأولى، وهي مقام النبيّ الأكرم، صلّى الله عليه وآله، والأئمّة المعصومين، عليهم السـلام[٦٧]. لم يبسط الفيض الكاشاني للمرتبة الرابعة، أي القيامة العظمى، معتبرًا أنّ القيامة الكبرى هي آخر مراتب القيامة.

ومــن خلال مــا تقدّم نرى أنّ الفيضـ في هذه المرحلة التـزم بمتابعة أستــاذه في التعاليم الفلسفيّـة، وهـو يعتبر مـن روّاد حوزة الحكمة المتعاليـة، الأمر الذي لم يـدم طويلًا، حيث سنشهـد تفاوتًا جوهريًا في المرحلة الثانية، ما يدلّ على نضوج الفيض وأستاذيّته، ويعبّر عن شخصيّتـه الفكريّـة المستقلّة، فلن يعتمـد على العقل - كأستاذه - كثـير اعتماد، وسيجعل مـن الآيـات والأحاديث الشريفة المـلاك الأساس لفهم القضايا. لا يخـرج هذا الاختلاف الفيضـ عن زمرة فلاسفة الحكمة المتعالية، ولكنّه يجعله صاحب شخصيّة مستقلّة في الفكر الفلسفيّ - العرفانيّ.

أمّــا الآن فسنبحث في مفهوم القيامة ومراتبها كما بسط لها الفيض في مؤلّفاته المتأخّرة حتّى نصل إلى طبيعة نظرة الكاشاني النقديّة.

(٦٥) المصدر نفسه، الصفحة ٨٤٩.

(٦٦) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٨٥٠.

(٦٧) للمزيـد، انظر، محسـن فيض الكاشـاني، **الشـافي في العقائد والأخـلاق والأحكام**، تحقيق مهـدي الأنصـاري القمّي (طهران: انتشارات لوح محفوظ، ١٣٨٢ هـ. ش.)، الصفحة ٦٣.

## ٢. الرؤية النقديّة للفيض الكاشاني في مؤلّفات المرحلة الثانية

### توضيح الرؤية النقديّة في المرحلة الثانية

يبتعد الفيض عن أستاذه في هذه المرحلة. ومن خلال قلّة تأكيده على العقل، بخلاف ملّا صدرا، يولّي وجهه شطر الأحاديث والروايات[٦٨]، ويهتمّ بالجانب الظاهريّ إلى درجة يُخيّل للبعض بأنّه من أتباع المدرسة الإخباريّة، ففي رسالة **الإنصاف** ينظر نظرةً نقديّةً إلى مؤلّفاته السابقة، ويرى بأنّها حصيلة سعي سنوات من عمره قضاها في تتبّع أحوال المتكلّمين، والفلاسفة، والمتصوّفة، وأمثالهم. وكذا صرّح بأنّه لم يقصد البتّة أن يجاريهم في معتقداتهم[٦٩]. فهو يرى أنّهم يتصوّرون أن ثَمَّ أشياء في علومهم ليست موجودة في الشرع، ولذلك كان يحاول أن يعثر على الحقائق الباطنيّة لهذه العلوم في ثنايا الأخبار والأحاديث، وبذلك يصنع جسرًا بين الشريعة، من جهة، وبين ما يأتي عبر الباطن، والحقيقة، والبرهان، والعقل، من جهة ثانية[٧٠]. يؤكّد الفيض بأنّ «العقل في نفسه قليل الفناء»، لذلك لا يستطيع بمفرده أن يصل إلى معرفة كلّيّات الأمور وجزئيّاتها، ولكنّه يدرك الكلّيّات فحسب، وهو بحاجة إلى الشرع بغية معرفة الجزئيّات. وبالتالي لا يمكن النفاذ إلى جزئيّات الأمور المؤدّية إلى مصالح الدنيا والآخرة، وكذا الاهتداء إليها، إلّا عن طريق الشرع، فعلى سبيل المثال: لا يعلم العقل سبب تحريم كثير من الأمور من مثل لحم الخنزير والخمر، في حين أنّ الشرع، بعلمه بمصالح الأمور، وضع أمام الإنسان نظامًا للاعتقادات الصحيحة والأفعال السليمة المطلوبة التي تؤدّي إلى خير الدنيا والآخرة[٧١].

يعتبر الفيض، إذًا، أنّ البحث العقليّ - الفلسفيّ غير كاف للوصول إلى الحقائق، وأنّه لا بدّ من العمل الصالح، والمداومة على العبادة، والكشف، والشهود، وطلب الإشراق الباطنيّ والعرفان في الأحاديث والروايات من أجل تهيئة أساس صلب للنفاذ إلى الحقيقة،

---

(٦٨) رضا أكبريان، **مناسبات دين وفلسفه در جهان اسلام** (طهران: پژوهشگاه فرهنگ وانديشهء اسلامى، ١٣٨٦ هـ. ش.)، الصفحة ٦٥٦.

(٦٩) انظر، محسن فيض الكاشاني، **الإنصاف**، تصحيح بهراد جعفري (طهران: مدرسه عالى شهيد مطهّرى، ١٣٨٧ هـ. ش.)، الصفحتان ١٤٩ و١٥٠.

(٧٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦.

(٧١) للمزيد، انظر، **علم اليقين في أصول الدين**، مصدر سابق، الصفحة ١٩٥.

ومـن دون ذلك يقطع الإنسان نصف الطريق فحسـب، أو ربّما ينحرف عن الجادّة[٧٢]. ومن هنا فإنّه صرّح في مقدّمة كتاب **في السير والسلوك** - الذي رجع فيه إلى كثير من الأحاديث والروايـات - إلى أنّ هـذا الكتـاب شـرح أسرار الدين التـي هي عامل رقـيّ وسعادة كلّ شخص، هي الضمير حتّى يستفيد منه عشّاق التوحيد، وطلّاب دين الله المجيد، ويترقّون في معارج اليقين التي هي وحدها غاية آمال السالكين على الطريق المستقيم[٧٣].

ويقول في علّة تسمية الكتاب بما أنّ الكتاب الحاضر يضمّ حقائق وأسرار الدين الإسلاميّ المبين، لذلك وضع له هذا الاسم، «حقائق» [٧٤].

في الواقـع، لا يمكن الوصول إلى حقائق الدين وأسراره إلّا عن طريق أحاديث وروايات المعصومين، عليهم السلام، ومن دونها لا نصل إلى شيء. يقول الفيض إنّ ما يأتي عن طريق الوحـي والشريعـة هو وراء طور العقل، فها هنا يحلّـق العقل في آفاق لا علم له بها من قبل، ومسائل كالعلم بالله والمبدإ والمعاد، إذ لا يمكن للعقول العاديّة أن تصل إليها من دون الوحي والنبـوّة، ذلـك أنّ عقول الأنبياء، عليهم السلام، تحوم في حظائـر القدس، وترى ما لا يراه النـاس بعقولهـم العاديّة، يطّلعون على جزئيّات الأمور كاطّلاعهـم على كمّياتها، ومن هنا كان العلـم الذي هو وراء أفق العقل ميسّرًا للأنبياء وما على البشر إلّا أن ينتفعوا به[٧٥]. يمكن النفـاذ إلى أصول المعارف الحقّـة من خلال التلقّي عن الأنبيـاء، وبواسطة الشرع والوحي، وكـذا يمكـن الوصول إلى مرتبة العقـل الكامل التي هي مرتبة الأنبيـاء الذين يتلقّون الوحي ويبلّغونه للناس.

> لا منافـاة بين مـا أدركته عقول العقلاء وبين ما أعطتـه الشرايع والنبوّات ونطقت بـه ألسنة الأنبياء والرسـل، صلـوات الله عليهـم، من أصول المعارف، غـير أنّه بقي لأولي العقـول الصرفة من العلم بـالله واليـوم الآخر ممّا هو وراء طور العقـل الجمهوريّ أمور تـمّمها لهم الرسـل، وإن نظر الأنبياء أوسـع، ومعرفتهم بالغة إلى جزئيّات الأمور وتعيين الأعمـال المقرّبة إلى الله تعالى كما هي بالغة إلى كلّيّاتها[٧٦].

(٧٢) **الصافي**، مصـدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٣٩٠.

(٧٣) للمزيـد، انظر: محسن فيض الكاشاني، **حقايـق در أخلاق وسير وسلوك**، ترجمة محمّد باقر ساعـدي الخراساني (طهران: علميه اسلامى، ١٣٦٠ هـ. ش.)، الصفحة ١٠.

(٧٤) المصـدر نفسـه، الصـفحة ١١.

(٧٥) انظر، **علم اليقين في أصول الدين**، مصـدر سابق، الصفحة ٥.

(٧٦) المصـدر نفسه، الصـفحتان ٤ و٥.

وهكـذا أصبح واضحًا أنّه من وجهـة نظر الفيض الكاشاني ثَمّ طور وراء طور العقل قد وصـل إليه الأنبياء، وأنّه لا يمكن للعقول الصرفة أن تصل إليه من دون الوحي والرسل. ومن أجـل أن يـبيّن التوافق والانسجام بين ما يـراه علومًا حقيقيّةً، ومعـارف استدلاليّةً، وأسرار دين، وبين ما يأتي عن طريق الشريعة المحمّديّة والأنوار الفيّاضة من أئمّة أهل البيت، عليهم السـلام، شرع بكتابة **عين اليقين**، وخلاصته **أصول المعـارف**، الذي يُعتبر أيضًا دورةً مضغوطةً في الأصـول الفلسفيّة للحكمة المتعالية. ويصرّح الفيض في مقدّمة الكتاب أنّه يريد أن يوفّق بـين أصول المعارف، مـن جهة، وبين الآيات والروايات من جهة أخـرى، فيقول إنّ هدفه من كتابة هذا الكتاب هو إثبات أنّه يمكن الجمع بين العلوم الحقيقيّة والمعارف البرهانيّة، من جهـة، وبين أسرار الدين والرمـوز العرفانيّة من جهة أخرى(٧٧). وقـد بنى نظرته عن علاقة العقـل والشرع عبر هذا المبدإ. وهو يرى بأنّ العلاقة بينهما كالعلاقة بين العين والشعاع، إذ لا يمكن تحقّق الرؤية بالعين من دون شعاع فحسب، ولا الشعاع من دون العين، وعلى هذا الأساس فـإنّ الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة هو التوافق بـين العلوم العقليّة والعرفانيّة وبين الشرع وروايات المعصومين، عليهم السلام. وعليه، فإنّ شهرة الفيض تنبع، كما يقول السيّد حسين نصـر، من مؤلّفاته في العلوم الدينيّة والكلاميّة أكثر من فلسفة الحكمة المتعالية التي شاد بنيانها أستاذه صدر المتألّهين(٧٨).

وهكـذا نـرى أنّ النهـج الذي سار عليـه الفيضـ في مؤلّفات المرحلـة الثانية جعل من روايـات المعصومين، عليهم السـلام، قطبًا تدور حولـه رحى مسائله النظريّـة والبرهانيّة، خلافًـا للمرحلـة الأولى التي كان يسوق فيهـا الشاهد الروائيّ لإثبـات صحّة ما يدّعيه من مفاهيـم عقليّـة. والجدير بالذكـر أنّ الفيض في توضيحه لأسرار العقائـد يحكي عن موقفه المتأثّر بملّا صدرا، بحيث جعلت أفكاره الفلسفيّة - العرفانيّة منه شخصيّةً جامعةً للمعارف والأحكام، كما يجمع نظامه الفكريّ ما بين الحكمة والتشيّع كمذهب.

يعتبر ملّا صدرا، وعلى خطى السهروردي، أنّه يمكن اقتناص العقل الكلّيّ وعالم ما وراء العقل بشبكة المعرفة، أمّا ملّا محسن - وفي خطوة متقدّمة على هذا الطريق - فيعتبر أنّ العقل

(٧٧) للمزيد، انظر، **أصول المعارف**، مصدر سابق، الصفحة ٤.

(٧٨) S. H. Hasr, *Preface on Osulolmaref* (Tehran: Islamic Publishing, 1353 H.S.), p. 5.

الكلّـيّ وأئمّـة أهل البيت، عليهم السلام، الذين هم مظاهر النـور المحمّديّ كلّ واحد[٧٩].
ولذلـك فإنّ إحدى أبرز خصائص الفيضـ في هذه المرحلة هي ميله إلى الآيات والروايات،
مع استحضار جانبها العرفانيّ[٨٠].

## الرؤية النقديّة للفيض الكاشاني في مسألة القيامة

يـرى الفيض بأنّ العلم الحـقّ موجود عند المعصوم، عليه السـلام، والمعصوم فحسب، لأنّه واقـف علـى الأسرار الإلهيّـة، فيما الآخـرون محرومون منـه، بل لا قدرة لهـم على تحمّل أسراره[٨١]. وعدّ القيامة والمسائل المتعلّقة بعالم الآخرة من جملة الأسرار الإلهيّة التي لا يطّلع عليهـا سوى المعصوم، لأنّه وحـده العارف الحقيقيّ الذي انكشف لـه غطاء الغيب، فرأى الحقائـق عيانًا. إنّهـم، عليهـم السـلام، على معرفة تامّة بالساحة الأخـرى من الوجود، وما يجـري فيها من حساب وعقاب، وجنّة ونار، وعبور على الصراط، وشفاعة، وعذاب قبر، وحساب ميزان[٨٢]. وبما أنّ العوامّ قاصرون عن حفظ الأسرار الإلهيّة فلا ينبغي أن يخوضوا في هكـذا مسائل، ويستشـهد الفيض ببعض الروايات تأييـدًا لهذا المطلب، فينقل في كتاب **الحقائـق** حديثًا عن الرسـول، صلّى الله عليه وآله، أنّه رأى أصحابه يومًا يخوضون في مسألة المبـدإ والمعـاد، وكلّ أخذ يأتـي بدليل على صحّة مـا يقول، فغضب النبـيّ، صلّى الله عليه وآلـه، حتّـى احمرّت وجنتاه، وقال: هل أنـا أمرتكم بهذا؟ وهل قلت لكـم اضربوا **القرآن** بعضـه ببعض، انظروا إلى ما أمركم الله به فاتّبعـوه، وإلى ما نهاكم عنه فانتهوا عنه[٨٣]. يرى الفيضـ الكاشـاني أنّ الأبحاث المتعلّقة بيوم القيامة معـارف حقيقيّة لا يمكن أن يطّلع عليها أيّ كان، وهي تحتاج إلى شروط ومقدّمات لتطهير الباطن وإصلاح القلب كما أمرنا الشرع الإسلاميّ[٨٤]، والقيام بالعبادات والأعمال البدنيّة، وبذلك نكون قد هيّأنا الأرضيّة المناسبة

---

(٧٩) **مناسبات دين وفلسفه درجهان اسلام**، مصدر سابق، الصفحة ٦٥٧.

(٨٠) غـلام حسـين ابراهيمي ديناني، **ماجراى فكر فلسفى در جهان اسـلام** (طهران: طرح نو، ١٣٧٩ هـ. ش.)، الجزء ٢، الصفحة ١٣٠.

(٨١) للمزيد، انظر، **حقايق در أخلاق وسير وسلوك**، مصدر سابق، الصفحة ٢٢.

(٨٢) المصدر نفسه، الصفحات ١٩ إلى ٢١.

(٨٣) للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٩٣ إلى ٩٥.

(٨٤) التأكيد الكبير للفيض على إسلاميّة تزكية النفس ناتج عن شيوع تيّار منحرف من العرفاء والمتصوّفة في عصره.

لتلقّي الاعتقاد الصحيح المأخوذ عن الوحي الإلهيّ وتعاليم المعصومين، عليهم السلام. وقد قال الفيض في كتاب **قرّة العيون**: «إنّي ما اهتديت إلّا بنور الثقلين، وما اقتديت إلّا بالأئمّة المصطفين»[٨٥].

وعلى الرغم من تأكيد الفيض على تلقّي المعارف من المعصوم لكنّه لم يُهمل أبدًا المعرفة الفطريّة التي هي بمثابة العقل في الوجود الإنسانيّ، وهي الشرع الباطن. فالعقل يشبه المصباح الذي يضيء الطريق أمام السالك، أمّا الشرع وأحاديث المعصومين، عليهم السلام، فهي بمثابة الطريق لهذا المصباح، وإذا أغفل العقل التعاليم الشرعية يفقد تلألؤه وضياءه، ويضلّ طريقه[٨٦]، وفي مثال آخر يشبّه العقل بالعين، والشرع بالنور الضروريّ للرؤية[٨٧].

وممّا تقدّم من بيانات الفيض الكاشاني في مسألة علاقة العقل مع الشرع وتعاليم المعصومين، نرى مدى اعتداله في تقريره للحقائق. فالقيامة تقوم في برهة من الزمن، وعلاقتها الطبيعيّة حدوث الزلازل وتناثر النجوم واندكاك الجبال وغير ذلك كما جاء بيانه في **القرآن الكريم**، كما أنّ النفوس كلّها تحشر وتبعث في زمان معيّن.

يفسّر الفيض الآيات القرآنيّة في تفسير **الصافي** تفسيرًا لغويًّا روائيًّا بشكل كامل، مع صبغة عرفانيّة أحيانًا، وكذلك يتطرّق إلى أخبار المعصومين، عليهم السلام. وقد فسّر سورة **الزلزلة** - خلافًا للمرحلة الأولى - على ما تشير إليه ظاهر الآيات من الحشر في المحضر الإلهيّ في زمن معيّن، طبعًا لا يعرفه إلّا المعصوم، عليه السلام، واندكاك الجبال وغيرها[٨٨]، وقد رأى أيضًا في **تفسير سورة الواقعة** بأنّ الآيات تشير - كما تدلّ عليه روايات المعصومين، عليهم السلام - إلى أنّ وقائع القيام سوف تحدث في الزمن[٨٩]. ولا مكان هنا للمسائل الفلسفيّة المبنيّة على الوجود ومراتبه، وتطابق مراتب القيامة مع مراتب الوجود الإنسانيّ، وبذلك نرى تغييرًا في رؤية الفيض حول أمور تُعد جوهريّةً في المدرسة الصدرائيّة، كالنظرة الكونيّة إلى الوجود ومراتبه، والقيامة ودرجاتها، ومقدار الاعتماد على العقل والمعرفة في

(٨٥) محسن فيض الكاشاني، **قرّة العيون في المعارف والحكم**، تحقيق محسن عقيل (قم: دار الكتاب الإسلاميّ، ١٤١٠ هـ. ق.)، الصفحة ٢٦.

(٨٦) **حقايق در أخلاق وسير وسلوك**، مصدر سابق، الصفحة ٧٨.

(٨٧) **أصول المعارف**، مصدر سابق، الصفحة ١٩٥.

(٨٨) للمزيد، انظر، **الصافي**، مصدر سابق الصفحتان ٨٤٠ و٨٤١.

(٨٩) المصدر نفسه، الصفحة ٦٤٨ إلى ٦٥٨.

فهم هذه الحقائق.

وصفوة القول إنّه من مجموع ما تقدّم نرى أنّ النظرة الوجوديّة لملّا صدرا بلحاظ القيامة ومراتبهـا احتلّت مكانًا مميّزًا في النظام الفكريّ للفيض الكاشاني، بحيث نراه يعيد تفسيرها باتّخـاذ مواقـف متباينة منها أثنـاء مراحل حياتـه المختلفة، وخصوصًا بعد ظهـور مؤلّفاته المتأخّرة التي تدلّ على ظهور شخصيّة فكريّة مستقلّة وناضجة، لم تخرجه عن زمرة حكماء الحكمة المتعالية، ولكنّها جعلت منه صاحب نظر في أبحاث فكريّة متنوّعة.

## مراجع إضافيّة

صـدر الدين الشيرازي، **تفسـير آيه مباركه نور**، ترجمة وتصحيـح محمّد خواجوي (طهران: انتشارات مولى، ١٣٦٢ هـ. ش.).

ـــــــــ، **رسالة الحشر** (طهران: انتشارات مولى، ١٣٧٧ هـ. ش.).

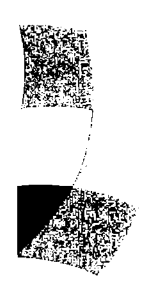
محس فيضـ الكاشاني، **الكلمـات المخزونة**، تصحيـح عليّ رضا أصغـري ومهدي حاجيان (طهران: مدرسه عالى شهيد مطهّرى، ١٣٨٧ هـ. ش.).

ـــــــــ، **اللئالي**، تصحيح عليّ رضا أصغري ومهدي حاجيان (طهران: مدرسه عالى شهيد مطهّرى، ١٣٨٧ هـ. ش.).

ـــــــــ، **المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء** (قم :نشر اسلامي، ١٣٨٣ هـ. ق.).

ـــــــــ، **أنوار الحكمة**، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر (قم: نشر بيدار، ١٣٨٣ هـ. ش.).

# دراسات و أبحاث





# الطبيعة البشريّة: العدالة في مقابل القوّة[1] [٢] [2]

## نقاش بين نوام تشومسكي وميشال فوكو


## أدار النقاش فونس إلدرز

## ترجمة عليّ يوسف ومحمّد عليّ جرادي[3]



لئـن شكّلت اللغة، أو الخطـاب، نقطة الانطلاق في النقاش حول الطبيعـة البشريّة بين تشومسكي وفوكو، فإنّ بؤرة النقاش كانت التداعيات السياسيّة للتصوّرات المختلفة حول هذه الطبيعة. إذ يعتبر تشومسكي أنّه يجب على كلّ مجتمع أن ينهض بنزعة الخلّاقيّة المتجذّرة في الطبيعة البشريّة بالتغلّب على عناصـر السيطرة والاستبداد السياسيّ، وبالتالي تنظيم تشكيـلات حرّة للأفراد ترعى خاصيّة الخلّاقيّـة تلك، فيما يرى فوكو أنّ المهمّة السياسيّة الأولى تكمن في نقد المؤسّسات الاقتصاديّة التي تبدو حياديّةً، ليتمّ، إذ ذاك، القضاء على سلطة الطبقة الحاكمة المسيطرة بفعل هذه المؤسّسات.



**المفـردات المفتاحيّـة**: الطبيعة البشريّة؛ التقـدّم العلميّ؛ الخلّاقيّة؛ التقييد والحرّيّـة؛ المعرفة والسلطة؛ الأناركيّة السينديكاليّة؛ اللبراليّة.


**الجمهـور**: طُـرح الموضوع الذي أودّ أن أسأل عنه في بداية النقاش، إذ ما أودّ أن أعرفه، سيّد تشومسكـي، هو الآتي: أنت تفترض وجود منظومة ابتدائيّـة لما يجب أن يكون بطريقة ما القيـود الأوّليّة التي تفرضها تسمية الطبيعة البشريّة، فـإلى أيّ مدًى تظنّ أنّ مثل هذه القيود محكومـة لتغيّرات تاريخيّة؟ هـل تظنّ أنّه من المفترض تغيّرها بشـكل جوهريّ منذ، فلنقل، القـرن السابع عشر؟ وفي تلك الحالة هل من الممكن أن تنشئ رابطًا بين هذا الموضوع وبين

(١) نقاش أجري بين الفيلسوفين في هولندا، في تشرين الثاني، نوفمبر، ١٩٧١؛ تجده كاملًا على الإنترنت.
http://www.youtube.com/watch?v = 7TUD4gfvtDY.

(٢) نُشـر الجزء الأوّل من المقابلة في العدد الماضي [٢٧] من المحجّـة، حيث ترجم النقاش الفلسفيّ الذي دار بين الفيلسوفين، أمّا هذا الجزء فيحتوي على أسئلة الجمهور.

(٣) معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

أفكار السيّد فوكو؟

**تشومسكي**: حسنًا، أظنّ أنّنا إن أردنا أن نتحدّث في سياق الوقائع البيولوجيّة والأنثروبولوجيّة، فإنّ طبيعة الذكاء البشريّ لم تتغيّر بشكل جوهريّ قطعًا، أقلّه منذ القرن السابع عشر، أو على الأرجح مذ عهد الإنسان الكرومانيّ Cro-Magnum man. ذلك أنّي أظنّ أنّ الخاصّيّات الموجودة في نطاق مبحثنا لهذه الليلة هي، بالتأكيد، قديمة. فإذا أخذت رجلًا من خمسة آلاف سنة، بل حتّى من عشرين ألف سنة، ووضعته طفلًا في مجتمع معاصر، فإنّه سيتعلّم كلّ ما يتعلّمه أبناء هذا العصر، وسيكون عبقريًّا، أو أحمقًا، أو غير ذلك، إلّا أنّه لن يكون مختلفًا عن أبناء هذا العصر كلّ اختلاف.

تتغيّر نسبة المعرفة المكتسبة، بالطبع، بحسب الظروف الاجتماعيّة. تلك الظروف التي تسمح للإنسان بالتفكير بحرّيّة، وبكسر أغلال القيود الوهميّة ربّما. وبتغيّر هذه الظروف يتطوّر الذكاء البشريّ نحو أشكال جديدة من الإبداع. يرتبط هذا الموضوع ارتباطًا وثيقًا بالسؤال الأخير الذي طرحه السيّد إلدرز، والذي أودّ أن أعلّق عليه ولو باقتضاب.

خذ علم السلوك مثلًا، وفكّر فيه في هذه السياقات. يبدو لي أنّ الخاصّيّة الرئيسة للسلوكيّة، التي يفرضها مصطلح «علم السلوك» الغريب، هي نفي لإمكانيّة تطوير نظريّة علميّة ما. فما يحدّد هويّة السلوكيّة هو افتراض أنّه لا يجوز لك ابتداع نظريّة ذات أهمّيّة، وهو افتراض مدمّر للذات.

فلو أنّ علم الفيزياء، مثلًا، يعتمد مثل هذا الافتراض لكُنّا لا نزال نمارس التنجيم البابليّ إلى يومنا هذا. لكن، ولحسن الحظّ، لم يفترض الفيزيائيّون يومًا مثل هذا الافتراض السخيف والهجين، وهو عائد إلى أسباب تاريخيّة خاصّة، متعلّقة بأشكال الوقائع التاريخيّة الذي تطوّرت فيها السلوكيّة كلّها.

لكن إذا ما نظرنا إلى الموضوع من ناحية فكريّة بحتة، سنجد أنّ السلوكيّة هي إصرار تعسّفيّ على رفض وضع نظريّة علميّة للسلوك البشريّ. على المرء أن يتعامل مع الظواهر مباشرةً ومع ما يتضايف معها، وهو أمر مستحيل في أيّ مجال آخر. وتكمن استحالته، باعتقادي، في مجالَي الذكاء والسلوك البشريّين. وبهذا المعنى، لا أعتبر السلوكيّة علمًا. هذه حالة من سنخ ما ذكرت من قبل، وممّا كان السيّد فوكو يناقش. ففي ظلّ بعض الظروف

التاريخيّــة، كتلك التي طوّرها علم النفس التجريبيّ مثــلًا، كان من المثير للاهتمام فعلًا، بل حتّــى مــن المهمّ ربّما – ولسبــب لست بصدد الحديــث عنه الآن – أن تفرضــ قيود شديدة الغرابــة على النوع المسموح به لبناء نظريّة علميّة، قيــود عرفت بـ«السلوكيّة». وأعتقد أنّها وضعت في حيّز التنفيذ مذ ذلك الحين. ومهما بلغت قيمتها في عام ١٨٨٠، فهي اليوم غير ذات قيمــة ســوى تكبيل البحث العلميّ، والتضييق عليه. وبالتــالي، بات لا يستفاد منها إلّا كما يُستفاد من فيزيائيّ يقول: «لا يحقّ لك تطوير نظريّة فيزيائيّة، بل كلّ ما يمكنك فعله هو اختطــاط حركة الكواكب، واكتشاف مزيد من الأفلاك، وغــير ذلك». على المرء أن يرمي بمثــل هذه الأقوال جانبًا، وكذلــك يجب عليه أن يطرح كلّ القيــود الغريبة التي تحدّد هويّة السلوكيّة، قيود تتّضح، كما قلت سابقًا، من مصطلح «علم السلوك» نفسه.

لعلّنا نتّفق على أنّ السلوك، بمعناه العامّ، يشكّل المعطيات الأساس في علم الإنسان. لكنّ تعريــف علم ما بمعطياته يشبه تعريف الفيزياء على أنّها نظريّة قراءة الأمتار. وإذا قال فيزيائيّ ما: أجل، أنا معنيّ بعلم قراءة الأمتار، فإنّنا نستطيع أن نكون على ثقة بأنّه لن يحصد الكثير من النجاحات. فهو سيكون قادرًا على أن يتكلّم عن قراءة الأمتار، وعن الروابط بينها، وما إلى ذلك، لكنّه لن يصل إلى نظريّة فيزيائيّة يومًا.

وعليــه، يصبح المصطلح نفسه، في هذه الحالة، عارضًا من عوارض المرض. يجب علينا أن نفهــم السياق التاريخيّ الذي تطوّرت فيه هــذه القيود الغريبة، وبفهمنا إيّاها، أعتقد أنّنا نستطيــع أن نرميها جانبًا، ونكمل بحثنا في علــم الإنسان، كما كنّا لنفعل في أيّ علم آخر، بالتجاهل العامّ للسلوكيّة، وكذلك، لكلّ الميراث التجريبيّ الذي نشأت منه.

**الجمهور:** إذًا، لا يبدو أنّك تربط نظريّتك حول القيود الجوانيّة بنظريّة «الشبكة Grille» التي تحــدّث عنهــا السيّد فوكو، إذ قد يكون ثَمّ رابط ما. فالسيّــد فوكو يقول إنّ الانبثاق السريع للخلّاقيّــة في اتّجــاه معيّن يلغي، تلقائيًّا، أيّ معرفة في اتّجاه مخالف، وفق نظام من «الشبكات Grilles». فإذا ثمّة نظام متغيّر من القيود، هل يمكن، إذ ذاك، أن نتوافر على نقطة التقاء؟

**تشومســكي:** أظنّ أنّ السبب الــذي دفع [السيّد فوكو] إلى استخــدام هذا الوصف مختلف. وأقولهــا، مجدّدًا، أنا أبسّط كلامي كلّ تبسيــط. نحن نمتلك على الصعيد الفكريّ الكثير من العلوم الممكنة. وحين نجرّب تلك المباني الفكريّة في عالم متبدّل من الوقائع، فإنّنا لن نجد نموًّا متراكمًــا، بل سنجد طفرات غريبة. فخذ مثلًا حقلًا من حقــول الظواهر التي يطبّقها العلم

بطريقـة لطيفة، ثمّ وسّع نطاق هذه الظواهر بعض الشـيء، وعندها ستجد علمًا آخر مختلفًا تمامًا.

هذا هو التطوّر العلميّ، وهو يودي إلى نسيان حقول علميّة معيّنة، أو إلى إلقائها جانبًا. ولكنّـي أظنّ أنّ السبب الكامـن وراء ذلك هو تلك السلسلة من المبادئ التي، وللأسف، لا نعرفها، ما يجعل من كلّ النقاش نقاشًا في المجرّدات، وهذه المبادئ هي التي تعرّفنا إلى ماهيّة البنية الفكريّة الممكنة، وإلى العلم العميق الممكن، إذا شئت.

**إلدرز**: حسنًا، لننتقل الآن إلى الجزء الثاني من النقاش، إلى السياسة. أودّ، أوّلًا، أن أسأل السيّد فوكو عن سبب اهتمامه الشديد بالسياسة، فهو أخبرني سابقًا بأنّ السياسة تستهويه أكثر من الفلسفة بكثير.

**فوكو**:لم أشغل نفسي، أبدًا، بالفلسفة. ولكن لا ضير في ذلك [ضاحكًا].

أنـت تسألني عن سبب اهتمامي بالسياسة إلى هذا الحدّ؟ ولكي أجيبك، سأقول، وبكلّ بساطـة: لماذا علـيّ أن لا أكون مهتمًّـا بالسياسة؟ أيّ عمًـى، أو أيّ صمـم، أو أيّ تصلّب أيديولوجـيّ، سيحولـون دون الاهتمام بالموضوع الأكثر تأثـيرًا في صلب وجودنا؟ أي في المجتمـع الذي فيـه نحيا، وفي علاقاتنا الاقتصاديّة، وفي المنظومـة الحاكمة التي تحدّد ما هو مبـاح وما هو ممنـوع. وعلى كلّ حال، فـإنّ جوهر حياتنا يتقوّم بنمـط الاشتغال السياسيّ للمجتمع الذي نوجد نحن فيه.

وإلى ذلك، فإنّي لا أستطيع الإجابة عن سؤالك إلّا بسؤالي إيّاك: لماذا عليّ أن لا أهتمّ بها؟

**إلدرز**: إذًا، أنت مجبر على الاهتمام بالسياسة، أليس كذلك؟

**فوكـو**: حسنًـا، على الأقلّ، هكذا، مـا من غرابة تستحـقّ سؤالًا أو إجابـةً. فعدم الاهتمام بالسياسـة هـو المشكلة الحقيقيّة. وبدلًا من أن تطرح عليّ هـذا السؤال، اطرحه على من لا يهتمّ بالسياسة، وبالتالي، يصبح سؤالك محكم الأساس، وعند ذلك سيكون لك الحقّ في أن تصرخ في وجه من لا يهتمّ بالسياسة، قائلًا: «كيف لا يهمّك ذلك؟».

[يضحكون، ويضحك الجمهور].

**إلـدرز**: لعلّـك على حقّ. سيّـد تشومسكي، كلّنـا متشوّقون إلى معرفة أهدافـك السياسيّة،

وخصوصًا علاقتها بالأناركيّة السينديكاليّة [اللاسلطويّة النقابيّة/الأناركيّة النقابيّة]، أو ما تسمّيه الاشتراكيّة اللِبراليّة. فما هي أهمّ أهداف اشتراكيّتك اللِبراليّة؟

**تشومسكي**: سأقاوم توقي إلى الإجابة عن السؤال السابق ذي الأهمّيّة البالغة، وسأجيب عن سؤالك هذا.

دعني أوّلًا أستهلّ كلامي بالإشارة إلى مسألة سبق أن ناقشتها من قبل، أعني بذلك فكرة أنّ أحد العناصر الأساس في الطبيعة البشريّة - إذا كنت مصيبًا في ذلك، وأعتقد أنّي مصيب - هو الحاجة إلى العمل الخلّاق، وإلى البحث الخلّاق، إلى الإبداع الحرّ المتفلّت من كلّ أمر تعسّفيّ مقيّد قد تفرضه المؤسّسات النافذة.

وعليه، تكون النتيجة أنّ على أيّ مجتمع راقٍ أن ينهض بهذه الخاصّيّة الإنسانيّة الرئيسة، أي عليه أن يتغلّب على عناصر القمع، والظلم، والتدمير، والاضطهاد الموجودة، كبقايا تاريخيّة، في أيّ مجتمع، كمجتمعنا مثلًا.

فلا يمكن تبرير أيّ شكل من أشكال الاضطهاد والقمع، بل وأيّ شكل من أشكال السيطرة الاستبداديّة على أحد مجالات الوجود، كالملكيّة الخاصّة لرأس المال، أو كتحكّم الدولة ببعض جوانب الحياة الإنسانيّة مثلًا، إلّا بلحاظ الحاجة إلى ذلك من أجل البقاء، أو النجاة، أو الدفاع عن النفس أمام مصير مرعب أو ما شابه. ولا يمكن تبرير هذه الأمور بما هي هي، بل يجب التغلّب عليها وإزالتها.

وأرى أنّنا، على الأقل في المجتمعات الغربيّة المتقدّمة تكنولوجيًّا، في موقع نمتلك فيه القدرة على القضاء، إلى حدّ كبير، على أعمال السخرة عديمة الجدوى، وعلى توزيع القدر الهامشيّ الذي نحتاجه منها بين السكّان. نحن الآن في موقع أصبح فيه التحكّم المركزيّ الاستبداديّ بالمؤسّسات الاقتصاديّة، وأعني بذلك إمّا رأسماليّة القطاع الخاصّ، أو النزعة الشموليّة للدولة (توتاليتاريّة الدولة)، أو بعض أشكال النظام الرأسماليّ التي تتواجد هنا وهناك، من ضمن البقايا التاريخيّة المدمّرة.

لقد أصبحت هذه الأشكال كلّها بقايا يتوجّب علينا أن نرمي بها بعيدًا بغية المشاركة المباشرة في تشكيلات من مثل المجالس العمّاليّة، أو ما شاكل من تنظيمات حرّة يمكن للأفراد أن يشكّلوها بأنفسهم لتحقيق هدف وجودهم الاجتماعيّ وعمالتهم المنتجة.

وما أعنيه من الأناركيّة السينديكاليّة هو النظام الفدراليّ اللامركزيّ المكوّن من تنظيمات حـرّة تتضمّن مؤسّسات اقتصاديّة ومؤسّسات اجتماعيّـة. وأحسب أنّ هذا النظام مناسب للتنظيـم الاجتماعـيّ لمجتمع متقدّم تكنولوجيًّـا، مجتمع لا يجبر الناس فيـه على أن يكونوا أدوات أو تروس آلات.

لقـد انتفت الضرورات الاجتماعيّـة التي تقتضي أن يعامل الإنسان كعنصر آليّ في عمليّة الإنتـاج. ويمكـن التغلّب على هذا الموضـوع، بل يجب التغلّب عليـه، في ظلّ مجتمع حرّ، يسمـح بحرّيّة التنظيم التي يمكن من خلالها لنزعـة الخلّاقيّة، التي أراها متجذّرةً في الطبيعة البشريّة، أن تتمظهر بالشكل الذي تراه مناسبًا.

ومجدّدًا، كما قال السيّد فوكو، لا أستطيع أن أتصوّر كيف أنّ لبعض الناس أن يغفلوا عن الاهتمام بهكذا مسألة.

[يضحك فوكو].

إلـدرز: هل تؤمن، سيّد فوكـو، بإمكانيّة إطلاق صفة «الديموقراطيّة» على مجتمعاتنا، بعد أن سمعت ما قاله السيّد تشومسكي؟

فوكو: كلّا. لا أعتقد مطلقًا أنّ مجتمعنا ديموقراطيّ [ضاحكًا].

إذا اعتبرنـا أنّ الديموقراطيّـة هي الممارسة الفعليّة للسلطة مـن قبل شعب غير مجزّأ، وغير منتظـم تراتبيًّا في طبقات، فمـن الواضح تمامًا أنّنا بعيدون كلّ البعد عـن ذلك. كما أنّه من الواضح تمامًا أنّنا نعيش في ظلّ نظام ديكتاتوريّة طبقة، أو سلطة طبقة تفرض نفسها بالعنف، حتّى عندما تكون وسائل هذا العنف مؤسّسيّة ودستوريّة، وذلك لدرجة لا تعود معها مسألة الديموقراطيّة مطروحة.

حسنًـا، عندما سألتني عن سبـب اهتمامي بالسياسة، رفضت الإجابـة عن سؤالك، إذ بدا لي هذا الاهتمام أمرًا بديهيًّا. ولكن لعلّك كنت تقصد بسؤالك: كيف أهتمّ بالسياسة؟

لـو طرحت عليّ هذا السؤال، وهذا ما فعلته بلحـاظ ما، فإنّني سأقول لك إنّي لست ذا باع طويل فيه مقارنةً بالسيّد تشومسكي، أي إنّني أعترف بأنّني غير قادر على اقتراح نموذج اشتغال اجتماعيّ مثاليّ لمجتمعنا العلميّ أو التقنيّ.

وعلـى العكس، أرى أنّـه يجدر بنا، وقبل أيّ شيء آخر، أن نعيّن ونبرز علاقات السلطة السياسيّـة التي تراقب الجسـم الاجتماعيّ راهنًا، والتي تضغط عليـه أو تكبته، حتّى عندما تكون هذه العلاقات غير ظاهرة للعيان.

ما أريد قوله هو الآتي: جرت العادة، في المجتمع الأوروبيّ على الأقل، أن تعتبر السلطة متمركـزةً في يدَي الحكومة، وأن تمارس بفضل عدد من المؤسّسات من مثل الإدارة، وقوى الأمـن، والجيش، وجهاز الدولة، إلى غير ذلك. ومن المعلـوم أنّ كلّ هذه المؤسّسات مقامة من أجل صياغة عدد من القرارات المتّخذة باسم الأمّة أو الدولة، ومن أجل إنفاذها، ومعاقبة من لا يعمل بها. لكنّني أعتقد أنّ السلطة السياسيّة تمارس أيضًا، بوساطة عدد من المؤسّسات التـي تبدو وكأنّها عديمـة العلاقة بالسلطة السياسيّة، أي تبـدو وكأنّها مستقلّة كلّيًّا عن تلك السلطة، فيما هي ليست كذلك في الواقع.

يختبر الناس هذا الأمر في العائلة، وفي الجامعة، بل في كلّ النظام الدراسيّ المقام، ظاهرًا، مـن أجل نشر المعرفة، وواقعًـا من أجل الحفاظ على بقاء طبقـة اجتماعيّة معيّنة في السلطة، وإبعاد الوسائل السلطويّة عن أيّ طبقة أخرى.

وكذلـك تساعد المؤسّسات العلميّة، والبحثيّة، وتلك التي تعنى بالرعاية، كالطبّ مثلًا، على الإمساك بزمام السلطة. وهذا بديهيّ بدرجة فاضحة في بعض حالات الطبّ النفسيّ.

يبـدو لي أنّ المهمّـة السياسيّـة الحقيقيّـة، في مجتمع مثـل مجتمعنا، تكمـن في نقد عمل المؤسّسـات التي تبدو حياديّةً ومستقلّةً، نقدهـا وفضحها لكشف العنف السياسيّ - الذي كان يمارس بصورة غامضة - ولمكافحة هذا العنف إيّاه.

أعتقـد أنّ هذا النقد وهذا الكفـاح ضروريّان جدًّا لأسباب مختلفـة. بدايةً، لأنّ السلطة السياسيّة تضرب في العمق أكثر ممّا قد يتوقّعه البعض، فهي تمتلك مواقع ونقاط ارتكاز خفيّة. أمّـا مقاومتهـا الحقيقيّة وصلابتها الحقيقيّـة فتكمنان حيث لا يتوقّع أحـد. لا يكفي القول بـأن ثمّـة خلف الحكومة وخلف جهاز الدولة طبقة مسيطرة، بـل ينبغي تحديد زخم نشاط [هـذه الطبقة]، كمـا المواضع، والأشكال التي تمارس بها، وفيهـا، تلك الطبقة سيطرتها. هذه السيطرة ليسـت تعبيرًا عن الاستقلال الاقتصاديّ بمفردات سياسيّة، بل هي وسيلة هذا الاستقلال. وبمعنًى آخر، هي الشرط الذي يجعل السيطرة ممكنةً، والإطاحة بالأولى، إنّما يتمّ

بالتمييـز الواضح والشامل للثانية. وإذا لم ننجـح في التعرّف إلى نقاط ارتكاز سلطة الطبقة، نغامـر بأن نسمح لهـا بالاستمرار، وأن نراهـا تعيد تكوين نفسها، حتّى بعـد عمليّة ثوريّة موهومة.

**تشومسكي**: نعم، أنا أوافق على ذلك تمامًا، لا في الإطار النظريّ فحسب، بل حتّى في الإطار العملـيّ. إذ ثمّـة مهمّتان فكريّتـان، إحداهما، وهي التي كنت أناقش سابقًا، وهي محاولة خلـق رؤية لمجتمع مستقبليّ عادل، أي خلق، إذا شئت، نظريّة اجتماعيّة إنسانيّة، مبنيّة، إذا أمكـن، على تصـوّر صارم وإنسانيّ لمفهوم جوهر الإنسـان أو الطبيعة البشريّة. هذه إحدى المهمّتين.

أمّـا المهمّة الأخرى فتكمن في فهم طبيعة القوّة، والاضطهاد، والإرهاب، والدمار، في مجتمعنـا نحن، فهمًا واضحًـا. وهذا يتضمّن، بكلّ تأكيد، المؤسّسـات التي ذكَرْتَ، إضافةً إلى المؤسّسـات المركزيّة في أيّ مجتمع صناعيّ، ولا سيّمـا المؤسّسات الاقتصاديّة والتجاريّة والماليّة، خصوصًا في الفترة القادمة، والشركات المتعدّدة الجنسيّات، وبعضها قريب منّا هذه الليلة [أي فيليبس وإيندهوفن].

هـذه هي مؤسّسـات الاضطهاد والإكراه والحكـم المستبدّ الرئيسيّـة التي تظهر بمظهر المحايـد، على الرغم مـن كلّ ما تقول. وبالتـالي، نحن رهن ديموقراطيّـة السوق، وهذا ما يجـب أن نفهمه بدقّـة بلحاظ قوّتهم المستبـدّة، ومن ضمنها الشكل المحـدّد من السيطرة المستبدّة الذي ينجم عن السيطرة على قوى السوق في مجتمع لامساواتيّ.

لا يجـدر بنا، بالطبـع، أن نفهم هذه الوقائع فحسب، بل يجـب علينا مجابهتها. في الواقع، في مـا يخصّ اشتغال الفرد بالسياسة، حيث يستهلك الفرد معظم طاقاته وجهوده، أجد أنّ الاشتغال يجب أن ينصبّ في هذا المجال. لا أريد أن أجعل من نفسي محورًا لهذا الموضوع، ولكن من المؤكّد أنّ جهودي تنصبّ هناك، وأعتقد أن جهود الجميع تنصبّ فيه كذلك.

لكـن مع ذلك، لا أزال أظنّ أنّه من المؤسـف أن نستبعد، وبشكل كلّيّ، المهام الفلسفيّة المجـرّدة إلى حدّ مـا فيما يخصّ محاولة رسم روابط بين مفهـوم الطبيعة البشريّة، التي تعطي رؤيـةً كاملةً للحرّيّة، والكرامـة، والخلّاقيّة، وغيرها من الخصائص البشريّة الرئيسيّة، وبين مفهـوم اجتماعيّ بنيويّ ما، إذ يمكن من خـلال استيعاب هذه الخصائص تحقيق حياة بشريّة

ذات معنى.

في الواقـع، إذا كنـا نفكّر حقًّا بتحوّل اجتماعيّ أو بثورة اجتماعيّة، وعلى الرغم من أنّه مـن غير المنطقـيّ أن نحاول رسم تفاصيل هدفنا المنشود، لكن علينـا بالحدّ الأدنى أن نملك تصوّرًا أوّليًّا عن الوجهة التي نسير باتّجاهها، وقد تخبرنا مثل هذه النظريّة بذلك.

**فوكو:** أجل، ولكن ألا يوجد هنا خطر ما؟ فإذا قلت إنّه ثمّة طبيعة بشريّة ما، وإنّ هذه الطبيعة لم تحظ في المجتمع الراهن بالحقوق والإمكانات التي تسمح لها بالتحقّق، هذا ما قلتَه، على ما أعتقد.

**تشومسكي:** نعم.

**فوكو:** فإذا قبلنا بذلك، ألسنا نغامر بتعريف هذه الطبيعة البشريّة – التي هي في الوقت نفسه مثاليّة وواقعيّة – بمصطلحات مستعارة من مجتمعنا، وحضارتنا، وثقافتنا؟

سآخذ مثلًا تبسيطيًّا إلى حدٍّ ما. كانت اشتراكيّة أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشريـن ترى أنّ الإنسان في المجتمعات الرأسماليّة لم يكن يتلقّى إمكانيّات النموّ والتحقّق كلّها، وأنّ الطبيعة البشريّة كانت فعليًّا مستلبةً في النظام الرأسماليّ، وكانت الاشتراكيّة تحلم بطبيعة بشريّة متحرّرة.

فـأيّ نموذج كانت تستعملـه الاشتراكيّة، لفهم الطبيعة البشريّـة وتعميمها، وتصويرها، وتحقيقها؟ ذلك النموذج، كان، في الواقع، النموذج البورجوازيّ.

كانـت الاشتراكيّـة تعتـبر أنّ المجتمـع المستلب هو المجتمـع الذي يعطي مجـالًا، مثلًا، لجنسانيّة النموذج البورجوازيّ، ولأسرة بورجوازيّة، ولجمال من مثل الطبقة البورجوازيّة. وهـذا حقيقيّ فعلًا، فهذا مـا حدث في الاتّحاد السوفياتـيّ وفي الديموقراطيّات الشعبيّة، إذ أعيد تكوين مجتمـع مستنسخ عن المجتمع البورجوازيّ للقرن التاسع عشر. فعولمة النموذج البورجوازيّ كان الطوبى التي ألهمت تكوين المجتمع السوفياتيّ.

والنتيجة، هـي أنّكم أدركتم أنتم، كذلك، كم يصعب تعريـف الطبيعة البشريّة. هل في ذلك غير خطر جرّنا إلى الخطأ؟ كان ماوزيدونغ Mao Zedong يتحدّث عن الطبيعة البشريّة البورجوازيّة، والطبيعة البشريّة البروليتاريّة، وكان يرى أنّهما لا تعبّران عن الشيء نفسه.

**تشومسكي**: حسنًا، كما ترى، أعتقد أنّنا نواجه، في المجال الفكريّ للعمل السياسيّ، وهو مجال محاولة بناء رؤية مجتمع عادل وحرّ على أساس بعض المفاهيم من مثل الطبيعة البشريّة، المشكلة ذاتها التي نواجهها في العمل السياسيّ المباشر، وهي أنّ ما يجري على أرض الواقع يدفعنا إلى القيام بعمل ما، لأنّ المشاكل كبيرة جدًّا، على الرغم من معرفتنا بأنّ كلّ ما نقوم به مبنيّ على أساس فهم جزئيّ جدًّا للحقائق الاجتماعيّة، وللحقائق الإنسانيّة في هذا الحالة.

على سبيل المثال، ولأعطي نموذجًا ملموسًا، تنصبّ كثير من نشاطاتي على مسألة حرب فيتنام، كما أنّي أصرف جزءًا من طاقاتي على مسائل من مثل العصيان المدنيّ. والعصيان المدنيّ في الولايات المتّحدة هو إجراء ينفّذ على الرغم من عدم وضوح النتائج التي قد يؤدي إليها. فهو، على سبيل المثال، يهدّد النظام الاجتماعيّ، كما يحاجج البعض، بطرق قد تؤدّي إلى ظهور الفاشيّة التي سيكون ظهورها أمرًا سيّئًا بالنسبة إلى الولايات المتّحدة الأميركيّة، ولفيتنام، ولهولندا، ولكلّ دولة أخرى.

حسنًا، إذا كانت قوّة عظمى كالولايات المتّحدة لتصبح فاشيةً حقًّا، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى ظهور كثير من المشاكل، وهذه إحدى مخاطر القيام بذاك العمل الملموس.

ومن ناحية أخرى ثمّة خطر كبير في عدم القيام بهذا الفعل، إذ إن لم تفعله فإنّ الولايات المتّحدة ستمزّق بقوّتها المجتمع الهندو - صينيّ. وفي مواجهة هذه الشكوك على المرء أن يحدّد وجهة عمله.

والأمر نفسه ينطبق على المجال الفكريّ، حيث تواجه المرء شكوك لها حقّانيّة الطرح. ففهمنا للطبيعة البشريّة محدود بكلّ تأكيد. فهو بجزء منه مؤقلم مع المجتمع، ومقيّد بمثالب شخصيّتنا، وحدود الحضارة الفكريّة التي نعيش فيها. وإنّه، في الوقت نفسه، من الأهمّيّة بمكان أن نعرف، إن كنّا نأمل في تحقيق بعض من الأهداف المحتملة، الأهداف المستحيل تحقيقها. فعلينا أن نكون جريئين بما يكفي للتفكير، ولخلق نظريّات اجتماعيّة على أساس معرفتنا الجزئيّة، في حين نبقى منفتحين كلّ انفتاح على إمكانيّة، بل في واقع الأمر على أرجحيّة، أنّنا ما زلنا بعيدين كلّ البعد عن الهدف المنشود، على الأقلّ في بعض الوجوه.

**إلدرز**: قد يكون أمرًا محتّمًا أن نحفر بشكل أعمق في إشكاليّة الاستراتيجيّة. أظنّ أنّ ما نسمّيه العصيان المدنيّ هو نفسه ما نسمّيه الإجراءات اللابرلمانيّة؟

**تشومسكي**: لا، أعتقد أنّ الأمر يتجاوز ذلك.

تتضمّـن الإجراءات اللابرلمانيّة، مثلًا، مظاهرةً قانونيّـةً حاشدةً، أمّا العصيان المدنيّ فهو أضيق من الإجـراءات اللابرلمانيّة كلّها، إذ هو يعني المواجهة المباشرة لكلّ ما تسمّيه الدولة، زورًا برأيي، قانونًا.

**إلـدرز**: إذًا، في حالـة هولندا، مثـلًا، كان هناك ما هو أشبه بالاستفتـاء الشعبيّ. وكان الفرد ملزمًـا بالإجابـة عن أسئلـة مكتوبة في استمـارات رسميّة. فهل تسمّي رفض الإجابة عن الأسئلة المطروحة عصيانًا مدنيًّا؟

**تشومسكـي**: حسنًا. أظنّ أنّه علينا أن نكون حذرين بعضـ الشيء، لأنّ الفرد، وهنا أحيلك إلى النقطة الشديدة الأهمّيّة التي طرحها السيّد فوكو، وهي أنّ الفرد غير ملزم بالضرورة بأن يسمـح للدولة بتحديد ما هو قانونيّ. للدولة، بالطبع، القدرة على فرض بعض المفاهيم التي تعتبرهـا هي قانونيّةً، إلّا أنّ القوّة لا تـؤدّي إلى العدالة، ولا حتّى إلى الاستقامة. لذا قد ترى الدولة في أمر ما عصيانًا مدنيًّا، وقد تكون مخطئةً بتصنيفها هذا.

مثـلًا، تصنّف الولايات المتّحدة إخراج قطار ذخيرة متوجّـه إلى فيتنام عن سكّته ضمن إطـار العصيان المدنيّ، وهي مخطئة في ذلك، لأنّ هذا الأمر قانونيّ، وصحيح، ويجب القيام به. إنّ كبح الأفعال الجرميّة التي تقوم بها الدولة صائب صوابيّة مخالفتك قانون السير لأجل منع حصول جريمة ما.

فإذا توقّفتُ عند إشارة حمراء، ثمّ عبرتُ، والإشارة لا تزال حمراء، لكي، فلنقل، أمنع رجـلًا من إطلاق نـار على جماعة من الناس، لا يعدّ فعلي هـذا مخالفًا للقانون، بل هو فعل صائب ومناسب، ولن يحكم أيّ قاضٍ عاقل بخلاف ذلك. لن يُجرّمني أيّ قاض عاقل.

وكثير ممّا تعتبره الدولة عصيانًا مدنيًّا هو في الواقع غير ذلك، هو في الواقع سلوك إلزاميّ قانونيّ، مخالف لأوامر الدولة التي قد تكون، أو لا تكون، أوامر قانونيّة.

لذا، يجب، على ما أظنّ، أن لا نطلق مصطلح «غير قانونيّ» جزافًا.

**فوكـو**: أجـل، ولكنّي أرغـب بطرح سـؤال عليكم. عندمـا تقومون بفعل غـير شرعيّ في الولايـات المتّحدة، فهل تبرّرونه من منطلق عدالة مثاليّة، أو شرعيّة أسمى، أو ضرورة صراع الطبقـات؟ هذه الأسئلة أساسيّـة، في اللحظة التاريخيّة الراهنة، بالنسبـة إلى البروليتاريا في

صراعها ضدّ الطبقة المسيطرة؟

**تشومسكي**: هنا أودّ أن آخذ بحكم المحكمة الأميركيّة العليا في مثل هذه الظروف، وهو على الأرجح رأي تتبنّاه باقي المحاكم، وهو أن تحاول حلّ المشكلة على أضيق أرضيّة ممكنة.

إنّه لمن الصواب، في كثير من الأحيان، أن تقف في وجه المؤسّسة القانونيّة في مجتمع ما، بهدف توجيه صفعة إلى مصادر السلطة والاضطهاد في ذلك المجتمع.

لكنّ القوانين الموجودة تمثّل، إلى حدّ بعيد، قيمًا إنسانيّةً محدّدةً، وهي قيم جيّدة. تتيح القوانين الموجودة، إذا ما فسّرت بشكل سليم، كثيرًا ممّا تأمرك الدولة بألّا تفعله. وإنّي أرى أنّه من المهمّ استغلال هذه المساحات في القانون، والتي وضعت على أساس سليم، للهجوم مباشرةً على جوانب من القانون تعطي شرعيّةً لبعض أنظمة السلطة.

**فوكو**: لكن ماذا لو اقترفتَ عملًا غير شرعيّ فعلًا؟

**تشومسكي**: ما أراه أنا غير قانونيّ، ليس ما تراه الدولة فحسب؟

**فوكو**: لا. لا. ما تعتبره الدولة [...].

**تشومسكي**: ما تراه الدولة غير قانونيّ [...].

**فوكو**: تعتبره الدولة غير شرعيّ.

**تشومسكي**: أجل.

**فوكو**: هل نؤمن بذلك بتأثير من العدالة المثاليّة؟ أو لأنّ الصراع الطبقيّ يفرض ذلك؟ هل تستند إلى عدالة مثاليّة؟ هذا هو سؤالي.

**تشومسكي**: مجدّدًا، في كثير من الأحيان، حين أقوم بعمل تعتبره الدولة مخالفًا للقانون، أعتبره أنا أمرًا قانونيًّا. أي إنّي أرى أنّ الدولة هي المجرمة. لكنّ هذا لا ينطبق على الحالات كلّها. ولأكون واضحًا في طرح هذه الفكرة، سأنتقل من مثال صراع الطبقات إلى صراع الإمبرياليّة، حيث الوضع أوضح، وأسهل بعض الشيء.

خذ القانون الدوليّ، مثلًا، هو، كما نعرف، أداة ضعيفة للغاية، إلّا أنّها تحمل مبادئ في غاية الأهمّيّة. والقانون الدوليّ في كثير من وجوهه أداة بيد القويّ. فهو بيد الدول وممثّليها،

إذ إبّان تطويره، لم يسمح لجماهير الفلاّحين بالمشاركة.

تعكس بنية القانون الدوليّ هذا الواقع، إذ يسمح القانون الدوليّ بفرض تدخّلات قسريّة علـى نطاق جدّ واسع لدعم بُنـى القوى الموجودة التي تعرّف عـن نفسها باسم «الدولة»، وذلك في وجه مصالح فئات كبيرة من الشعوب ممّن كانوا معارضين لدولهم.

إذًا، هـذه شائبـة أساسيّة في القانون الدوليّ، وأنا أظنّ أنّه من المبرّر أن يعارض شخص ما هـذا الجانب منه باعتباره غير ذي شرعيّـة، إذ شرعيّته مماثلة للشرعيّة المقدّسة المعطاة للملوك. إنّه، ببساطة، أداة بيد القويّ للحفاظ على قوّته.

ليـس القانون الدوليّ كلّه، في الواقع، على هـذه الشاكلة. ففي القانون الدوليّ، حقيقةً، عناصـر أخرى مفيدة. ومثال ذلك ما يتضمّنه هذا القانـون من مبادئ نومبرج وميثاق الأمم المتّحـدة، التي تسمح، بـل، في الواقع، وبحسب ما أعتقد، تلـزم المواطن على أن يقف في وجـه دولته بطرق تعتبرها الدولة، زورًا، جرميّـةً. إلّا أنّه رغم ذلك يتصرّف بشكل قانونيّ، لأنّ القانـون الـدوليّ يمنع التهديد أو استخـدام العنف في الشـؤون الدوليّة، إلّا في حالات محـدّدة جدًّا، وحرب فيتنام ليسـت واحدةً منها. هذا يعني أنّه في حالـة حرب فيتنام، التي تهمّنـي أكثر من أيّ شيء آخـر، كان تصرّف الولايات المتحدة جرميًّـا. ومن حقّ الناس أن يمنعـوا المجرمين مـن القتل. وعندما يعتبر المجرم أنّ عملك جرميًّا لمجرّد أنّك تحاول أن تمنعه من اقتراف جرم ما، فإنّ هذا لا يعني أنّ عملك غير قانونيّ فعلًا.

وأوضـح مثال علـى ذلك هو قضيّة أوراق البنتاغون الأخـيرة، والتي أظنّ أنّكم سمعتم عنها جميعًا.

لـن أدخل في تفاصيل هذا الموضوع القانونيّـة، وسأقول باقتضاب أنّ ما يحدث هو أنّ الدولة تحاول محاكمة أناس كشفوا جرائمها. هذه هي القضيّة كلّها.

وهـذا أمـر غير معقول طبعًا، يجب على كلّ منّا أن لا يعير أيّ اهتمام لهذا الهراء. بل زد علـى ذلك، أنّي أعتقد أنّ النظـام القانونيّ الموجود حاليًّا يفسّر، بنفسه، سبب عدم معقوليّته. وإذا لم يكن كذلك، يتوجّب علينا، عندها، أن نقف نحن في وجهه.

**فوكو:** إذًا، فإنّكم تنتقدون نمط اشتغال هذه العدالة باسم عدالة أكثر نقاءً.

وهنـا تكمن مسألة مهّمة جدًّا. فصحيح أنّ مسألة «العدالة» تبرز في الصراعات الطبقيّة

كلّهـا [...]. أو لأكون أكثر دقّةً: تعدّ مسألة الصراع ضدّ عدالة الطبقة، أو قل ظلمها، جزءًا لا يتجـزّأ من الصراع الاجتماعيّ. فإقالة القضاة، وتغيير المحاكم، وإلغاء الإدانات ونتائجها الجزائيّـة، وفتح السجون، يعدّ ذلك كلّه جزءًا من التحـوّلات الاجتماعيّة بمجرّد أن ترتدي طابعًـا عنفيًا، ولـو محدودًا. وفي عصرنا الراهـن، في فرنسا تحديدًا، يشـكّل اشتغال العدالة وعمـل الشرطة هدفًا لهجوم كثير ممّـن نسمّيهم «باليساريّين»، ولكن إذا أدخلت العدالة في المعركـة، تصبح وسيلـةً من وسائل السلطة. لا نأمل بأن يأتي، أخيرًا، يوم على هذا المجتمع، أو غيره من المجتمعات، يكافأ فيه الناس وفق جدارتهم، أو يعاقبون وفق أخطائهم. وبدل أن نتكلّم عن الصراع الاجتماعيّ بمصطلحات العدالة، ينبغي علينا أن نفهم العدالة بمصطلحات الصراع الطبقيّ.

**تشومسكـي**: حسنًا، ولكنّك تؤمن، بكلّ تأكيد، بأنّ دورك في الحرب هو دور عادل، بأنّك تقاتـل في حرب عادلة، تستحضـر فيها مفهومًا من مجال آخر. وهذا برأيـي أمر مهمّ. إذ لو ظننت أنّك تخوض حربًا غير عادلة لما اتّبعت هذا النمط من البرهان.

أودّ أن أعيد صياغة ما قلتَه: يظهر لي أنّ الفرق ليس بين الشرعيّة والعدالة المثاليّة، بل بين الشرعيّة وعدالة أقوم.

أشاطرك الرأي. إنّنا عاجزون عن وضع نظام مثاليّ عادل. كما عجزنا عن صياغة مجتمع مثـاليّ في أذهاننـا. إذ إنّنا لا نملك معرفـةً كافيةً، كما أنّنا محدودون جـدًّا، ومتحيّزون جدًّا، وغـير ذلـك الكثير. إلّا أنّه لدينا موقعيّة ما، وبالتالي يجـب أن نتصرّف كأناس مسؤولين في هذه الموقعيّة التي نشغل، فيجب علينا أن نسعى إلى تشكيل مجتمع أفضل، ونظام أكثر عدلًا، ويجـب علينا أن نسعى لتحقيـق هذا التصوّر. بالطبع، لن يخلو هـذا النظام «الأفضل» من عثرات، إلّا أنّنا إذا ما قارنّاه بالنظام الحاليّ، من دون أن نعتبره النظام «الأمثل»، يمكننا عندها أن نحاجِج، على ما أعتقد، بالآتي:

ليـس مفهوم القانـون هو عينه مفهوم العدالة، إلّا أنّهما غـير متباينَين. فبقدر ما يحتوي القانون عدالةً أقوم، وهو ما يقصد به عند الحديث عن مفهوم «عدالة أفضل»، والذي يؤدّي إلى مجتمـع أفضل، نحـن ملزمون باتّباع القانون وإطاعته، وبإجبـار الدولة على الالتزام به، كمـا وإجبار الشركات الكبرى على الالتزام به، وإجبـار الشرطة، كذلك، على الالتزام به، بالطبع إذا كنّا نمتلك القدرة على ذلك.

طبعًـا، إذا لم يمثّـل النظام القانونيّ عدالةً أفضل، بـل كان يجسّد تقنيات الاضطهاد التي نُظمت ضمن أنظمـة استبداديّة فئويّة، فيجب على الإنسان العاقل أن يعارض هذه الأنظمة وأن لا يأخذ بها، من حيث المبدإ على الأقلّ، إذ قد لا يعارضها فعليًّا لسبب ما.

**فوكـو**: أريد، ببساطـة، أن أجيب عن جملتك الأولى، إذ قلتَ إنّـك إذا لم تعتبر المعركة التي تخوضها ضدّ قوى الأمن عادلةً، فإنّك لن تخوضها قطّ.

سأجيـب بعبارات أستعيرها من سبينوزا! سأقول لـك إنّ البروليتاريا لا تخوض المعركة ضدّ الطبقة الحاكمة لأنّها تعتبر هذه المعركة عادلةً.

خاضت البروليتاريا هـذه المعركة، للمرّة الأولى في التاريخ، لأنّها كانت تريد أن تمسك بزمام الحكم، ولأنّها تريد الإجهاز على سلطة الطبقة الحاكمة، لا لأنّها تعتبر أنّ حربًا كهذه عادلة.

**تشومسكي**: إذًا، أنا لا أوافقك الرأي.

**فوكو**: تخاض المعارك عادةً بهدف تحقيق النصر فيها، لا لأنّها عادلة.

**تشومسكي**: أنا، شخصيًا، لا أوافقك الرأي.

فلـو كنتُ قادرًا على إقناع نفسي، مثلًا، بأنّ إمسـاك البروليتاريا بزمام السلطة سيؤدّي إلى تحويلهـا إلى دولة عسكريّة إرهابيّـة، حيث تسحق الحرّيّـات، والكرامات، والعلاقات الإنسانيّـة المبنيّة على الاحترام، عندها لن أريد للبروليتاريا أن تمسك بزمام الحكم. وإذا أراد أيّ شخص انتقال الحكم بهذه الطريقة، فذلك لأنّه يظنّ في الواقع، مصيبًا كان أو مخطئًا، أنّ بعض القيم الإنسانيّة الرئيسيّة قابلة للتحقّق عبر انتقال حكم كهذا.

**فوكو**: عندما تستلم البروليتاريا الحكم، يحتمل أن تمارس سلطتها ضدّ الطبقات التي انتصرت عليها للتوّ، سلطة عنيفة، وديكتاتوريّة، ودمويّة حتّى.

لا أرى أنّ أحـدًا يعارض ذلك. وإذا سألتني: ماذا لو مارسـت البروليتاريا هذه السلطة الدمويّة التعسّفيّة والظالمة تجاه نفسها؟ عند ذلك سأجيبك بأنّ هذا لا يمكن أن يحدث إلّا إذا لم تكـن البروليتاريا هي التي استولت فعليًّا على الحكم، وإنّما طبقة من خارج البروليتاريا، أو مجموعة من الناس من داخل البروليتاريا نفسها، كالبيروقراطيّة أو بقايا البورجوازيّة الصغيرة.

**تشومسكي**: حسنًا، أنا غير راضٍ تمامًا عن نظريّة الثورة تلك لأسباب تاريخيّة وغير تاريخيّة عدّة. لكن إذا سلّمت بها رجلًا، فإنّ هذا لن يغيّر من حقيقة حكم هذه النظريّة بصوابيّة استلام البروليتاريا زمام الحكم باعتماد أساليب العنف وإهراق الدماء بصورة غير عادلة، لادّعائها، زورًا، أنّ أفعالها تلك ستؤدي إلى مجتمع أقوم وأكثر عدلًا، حيث تزول الدولة، وتصبح البروليتاريا طبقةً كلّيّةً شاملةً، وما شاكل. ولولا هذا التبرير المستقبليّ، لكان مفهوم العنف والديكتاتوريّة الدمويّة عند البروليتاريا أمرًا غير عادل بكلّ تأكيد. وهذه قضيّة أخرى. إلّا أنّني أشكّك كثيرًا في فكرة العنف والديكتاتوريّة الدمويّة البروليتاريّة، خصوصًا حين يعبّر عنها أناس عيّنوا أنفسهم ممثّلين لحزب رائد، ممّن تمكّننا خبرتنا التاريخيّة من المعرفة والتوقّع مسبقًا بأنّهم سيكونون، ببساطة، الحكّام الجدد لهذا المجتمع.

**فوكو**: نعم، ولكنّني لم أتكلّم عن سلطة للبروليتاريا التي يمكن أن تصبح غير عادلة بذاتها. أنت محقّ في قولك بأنّ ذلك قد يكون سهلًا جدًّا. أريد أن أقول إنّه يمكن لسلطة البروليتاريا، في حقبة ما، أن تتطلّب عنفًا، وحربًا طويلةً ضدّ طبقة اجتماعيّة لم تتغلّب عليها بعد بصورة كلّيّة.

**تشومسكي**: أنا لا أعتبر أن ثمّة حكم مطلق [...]. فأنا، مثلًا، لست معارضًا للحرب بشكل مطلق. وأنا لا أحكم بأنّ استخدام العنف أمر خاطئ مطلقًا في الظروف والأوقات كلّها، على الرغم من أنّ استخدام العنف هو، في وجه من وجوهه، غير عادل. أعتقد أنّه على الفرد أن يقدّر العدالة النسبيّة.

لكن يمكن تبرير استخدام العنف والتسبّب بقدر من اللاعدالة على أساس الادّعاء والتقييم القائل – وهو أمر يجب أن يؤخذ، دائمًا، بجدّيّة تامّة وبقدر كبير من التشكيكيّة – بأنّ ممارسة العنف هذه ترمي إلى تحقيق نتيجة أكثر عدلًا، وإن لم تكن على هذه الأرضيّة فهي، برأيي، غير أخلاقيّة البتّة.

**فوكو**: في ما يعود للهدف الذي تطرحه البروليتاريا لنفسها عندما تخوض الحرب الطبقيّة، لا أظنّ أنّه يكفي القول إنّ هذه الحرب هي بذاتها من أعظم أشكال العدالة. ما تريد البروليتاريا أن تفعله بطردها الطبقة التي تمسك بالحكم راهنًا، هو بالضبط القضاء على سلطة الطبقة بصورة عامّة.

**تشومسكي**: حسنًا، هذا تفسير آخر.

**فوكو**: هذا هو التفسير نفسه، لكن بمصطلحات السلطة لا بمصطلحات العدالة.

**تشومسكي**: بـل هو بمصطلحات العدالة بالفعـل، لأنّ النهاية التـي ستتحقّق عادلةً بحسب المفترض.

لـن يجـرؤ أيّ لينينـيّ، أو غيره، على قول: «إنّنـا، نحن البروليتاريا، نملـك حقّ استلام السلطة، ومن ثمّ نرمي الآخرين في المحرقة». إذ لو كانت هذه تداعيات إمساك البروليتاريا بزمام الحكم، فهذا أمر غير جائز بالطبع.

الفكـرة، وللأسباب نفسها التي قلتُ إنّها تدفعنـي إلى التشكيك فيها، هي أن ثمّة فترة مبرّرة من العنف الديكتاتوريّ، بل حتّى العنف الدمويّ الديكتاتوريّ، لأنّ فيها محق للطبقة المضطهِدة، وهو هدف صائب يسعى الإنسان إلى تحقيقه، وبسبب هذا الهدف الأخير يمكن تبرير المشروع برمّته. وسواء أكانت كذلك أم لا [أي الديكتاتوريّة الدمويّة] فهذا أمر آخر.

**فوكـو**: سأكون نيتشويًّا بعضـ الشيء. وبعبارة أخرى، يبدو لي أنّ فكـرة العدالة هي بذاتها فكـرة ابتدعت ووضعت في التداول في مختلف المجتمعات كأداة لسلطة سياسيّة واقتصاديّة مـا، أو كسـلاح في وجه هذه السلطـة. ولكن، يبدو لي، على كلّ حـال، أنّ مفهوم العدالة نفسـه يشتغل داخل مجتمـع طبقيّ كاحتجاج من قبـل الطبقة المضطهَـدة، وكتبرير من قبل المضطهِدين.

**تشومسكي**: لا أوافقك الرأي في هذا.

**فوكو**: لا أعتقد أن ثَمَّ حاجة لاستعمال مفهوم العدالة هذا في مجتمع لا طبقيّ.

**تشومسكـي**: أنـا أخالفك تمامًا في هـذه المسألة. أعتقد أن ثَمَّ نوع مـن الأساس المطلق، وإذا ضغطت عليّ كثيرًا سأقع في مأزق إذ يعصب عليّ تصويره [أي هذا الأساس المطلق]، كامن تمامًا في الخاصّيّات الإنسانيّة الأساسيّة التي بني وفقها مفهوم العدالة.

لا يجـب أن نكون متهوّرين في الحكم على أنظمتنا العدليّة الحاليّة بأنّها أنظمة اضطهاد ببساطـة. وأنا لا أعتقد أنّها كذلـك. أعتقد أنّها تجسّد أنظمة الاضطهـاد الطبقيّ، وعناصر أخرى مـن الاضطهاد، لكنّها تتلمّـس، كذلك، المفاهيم الإنسانيّـة القيّمة حقًّا، من عدل،

ولياقة، وحبّ، ولطف، وتعاطف، وهي، باعتقادي، مفاهيم حقيقيّة.

كذلك أعتقد أنّنا في أيّ مجتمع مستقبليّ، وهو لن يكون المجتمع الأمثل أبدًا، سنشهد، مجدّدًا، هذه المفاهيم التي نأمل بأن تكون أقرب إلى احتواء مسألة الدفاع عن الحاجات الإنسانيّة الرئيسة، ومنها الحاجة إلى الوحدة والتعاضد، وغيرها، على الرغم من أنّها، على الأرجح، ستعكس بعض وجوه اللامساواة، وبعض عناصر الاضطهاد الموجودة في مجتمعاتنا الحاليّة.

على كلّ حال، أعتقد أنّ ما تصفه يسري على وضع مختلف كلّ اختلاف.

فلنأخذ، مثلًا، مسألة الصراع الوطنيّ. ففي مثل هذه الحالة ثمّة مجتمعان، يحاول كلّ منهما القضاء على المجتمع الآخر. وفي مثل هذه الحالة لا تطرح مسألة العدالة، بل السؤال الوحيد الذي يُطرح هو: إلى أيّ طرف تنتمي أنت؟ هل ستدافع عن مجتمعك أنت، وتقضي على المجتمع الآخر؟

ما أعنيه، إلى حدّ ما - مستخلِصًا من مجموعة من المشاكل التاريخيّة - أنّ هذا ما واجهه الجنود الذين كانوا يتقاتلون في الخنادق في الحرب العالميّة الأولى. كانوا يقاتلون من غير سبب. كانوا يقاتلون لمجرّد القضاء على بعضهم بعضًا، وفي مثل تلك الظروف لا سؤال حول العدالة يُطرح.

بالطبع كان ثمّة أناس عاقلون، لكنّ أغلبهم كان قابعًا في السجن، ككارل ليبكنخت K. Liebknecht، مثلًا، ممّن أشاروا إلى هذه المسألة وسجنوا لأجل ذلك، أو برنارد راسل B. Russell - إذا أردنا أن نأخذ مثالًا من الطرف الآخر. وبالتالي، كان ثمّة أناس فهموا أن لا فائدة من تلك المجازر المتبادلة لإحقاق العدالة، وحاولوا أن يوقفوا تلك الحرب. واعتُبر هؤلاء مجانين، أو حمقى، أو مجرمين، وغير ذلك، إلّا أنّهم كانوا فعليًّا هم العقلاء الوحيدين في تلك الفترة.

وفي مثل تلك الظروف التي وصفتَها، حيث لا سؤال حول العدالة، بل مجرّد سؤال حول هويّة من سيربح هذا الصراع حتّى الموت، أعتقد أنّ ردّة الفعل الإنسانيّة السليمة ستكون: «أن أوقفوا الحرب، لا تربحوها في كلتا الحالتَين، بل أوقفوها». وبالطبع، لو قلت ذلك فسيزجّ بك في السجن، أو تقتل على الفور، أو يحدث لك شيء من هذا القبيل،

حالك حال كثير من العقلاء.

إلّا أنّني لا أظنّ أنّ هذا هو الوضع الأمثل في الشؤون الإنسانيّة، ولا أعتقد أنّ هذا هو الحال في الصراع الطبقيّ أو الثورة الاجتماعيّة، حيث يجب على المرء أن يقدّم حجّته وبرهانه، وإن لم يكن قادرًا على ذلك فحريّ به أن يخرج نفسه من دائرة الصراع. قدّم محاججةً تثبت أنّ الثورة الاجتماعيّة التي تسعى إليها تهدف إلى إحقاق العدالة في نهاية المطاف، تهدف إلى تحقيق الحاجات الإنسانيّة الرئيسة، ولا تهدف إلى إيصال مجموعة أخرى إلى السلطة لأنّ هذه المجموعة إيّاها تريد ذلك.

**فوكو:** جيّد، هل لا يزال لديّ وقت للإجابة؟

**إلدرز:** نعم.

**فوكو:** كم هو الوقت المتاح لي؟ لأنّني [...].

**إلدرز:** دقيقتان.

[يضحك فوكو].

**فوكو:** حسنًا، وفي ذلك ظلم لي.

[يضحك الجميع].

**تشومسكي:** بكلّ تأكيد.

**فوكو:** لا، لكنّني أريد أن آخذ وقتي في الإجابة. سأقول ببساطة إنّه، في نهاية المطاف، عندما تطرح مسألة الطبيعة البشريّة بعبارات نظريّة، فإنّها لا تثير خلافًا بيننا، إذ يتفهّم بعضنا بعضًا في ما يعود إلى هذه الأسئلة النظريّة.

أمّا عندما ناقشنا مسألة الطبيعة البشريّة والمشاكل السياسيّة ظهرت اختلافات بيننا. وبعكس ما تفكّر به، لا تستطيع أن تمنعني من الاعتقاد بأنّ أفكارًا من مثل الطبيعة البشريّة، والعدالة، وتحقّق الجوهر الإنسانيّ، هي أفكار ومفاهيم تشكّلت داخل حضارتنا، داخل نموذجنا المعرفيّ، داخل فلسفتنا، وأنّها، بالتالي، تشكّل جزءًا من منظومتنا الطبقيّة. لا يستطيع أيّ منّا، مهما كان ذلك مؤسفًا، أن يعتبر هذه الأفكار ملائمةً لوصف، أو تبرير، معركة عليها، في المبدإ، أن تطيح في أسس مجتمعنا ذاتها. وفي ذلك استقطاب لم أصل إلى

إيجاد مبرّر تاريخيّ له، هذه هي المسألة [...].

**تشومسكي**: أجل، وهي بيّنة.

**إلـدرز**: سيّد فوكو، لو كنتَ مجبرًا على وصف مجتمعنا الفعليّ بمصطلح باثولوجيّ، فأيّ نوع من الجنون ستختار؟

**فوكو**: في مجتمعنا المعاصر؟

**إلدرز**: نعم.

**فوكو**: أتريد أن أقول من أيّ مرض يعاني مجتمعنا أكثر؟

**إلدرز**:أجل.

**فوكـو**: تعريف المرض والجنون وتصنيف المجانـين أُقيم بطريقة يتمّ معها نفي عدد من الناس مـن مجتمعنا، ولو عـرّف مجتمعنا نفسه بأنّه مجنون، فسوف ينفي ذاتـه هو. يزعم مجتمعنا أنّه يقـوم بذلك للإصلاح الداخليّ. ليس هنالك محافظون أكثر من أولئك الذين يقولون لك إنّ عالمنا الحديث مصـاب بالقلق والفصام، إنّها طريقة حاذقة لنفي بعض الأشخاص، أو بعض السلوكيّات.

لا أظـنّ أنّـه بالإمكان القـول بجدّيّة، إلّا على سبيـل التشبيه أو الاستعـارة، إنّ مجتمعنا مصـاب بالفصام أو هذيـان العظمـة، إلّا إذا جرّدنا هذه الكلمات مـن معناها المتداول في الطبّ النفسيّ.

لكن إذا طلبت منّي أن أكون متطرّفًا، فسأقول إنّ مجتمعنا مصاب بمرض شديد المفارقة، يثير الكثير من الفضول حقًّا، ولكنّنا لم نصل، بعد، إلى اكتشاف اسمه. هذا المرض العقليّ ذو عارض مثير للفضول بقوّة، وهو العارض نفسه الذي تسبّب بالمرض العقليّ.

**إلدرز**: ممتاز، أعتقد أنّه بإمكاننا أن نبدأ فورًا بالنقاش.

**الجمهـور**: سيّد تشومسكـي، أودّ أن أسألك سـؤالًا واحدًا. استخدمـت في خلال نقاشك مصطلـح بروليتاريا، فما الذي تعنيه بالبروليتاريا في مجتمع متقدّم تكنولوجيًّا، أعتقد أنّ هذا المصطلح ماركسيّ، وبالتالي، لا يمثّل الحالة الاجتماعيّة قيد النقاش.

**تشومسكي**: حسنًا، أعتقد أنّك محقّ في ذلك، ولذلك ما برحت أتحدّث عن هذه المسألة قائلًا إنّي مشـكك، وللغاية، بالفكرة بأسرها، لأنّي أظنّ أنّه إذا أردنـا استخدام مفهوم البروليتاريا يجـب أن نسبغ عليه تفسيرًا جديـدًا يناسب الحالة الاجتماعيّة القائمة فعلًا. حتّى أنّي أرغب بـأن نلغي المصطلح بأسره، لأنّه مشبع بدلالات تاريخيّـة معيّنة، وأن أفكّر، بالمقابل، بالناس الذيـن يقومـون بالعمل، اليـدويّ أو الفكريّ، المنتـج في المجتمع. أعتقد أنّ هـؤلاء الناس يجب أن يكونوا في موقع القادر على تنظيم أوضاع عملهم وشروطه، وعلى تحديد أهداف العمـل، والاستفـادة التي يرجونها منه، وبسبب الطبيعة البشريّـة أعتقد أنّ هذا الأمر يشمل الجميع بقدر ما.

لأنّي أعتقـد بـأنّ أيّ إنسان غير مختلّ جسديًـا أو ذهنيًا – وهنا مجـدّدًا يجب أن أختلف مـع السيّد فوكو وأن أعلـن اعتقادي بأنّ مفهوم المرض الذهنيّ يحمل على الأرجح خاصيّةً شاملةً أقلّه إلى مدًى معيّن – ليس قادر، فحسب، على القيام بعمل منتج وخلّاق – إذا أعطي الفرصة للقيام بذلك – بل وهو يصرّ على ذلك.

فأنا لم أرَ يومًا طفلًا لا يودّ أن يبني شيئًا ما من مكعّبات اللعب، أو أن يتعلّم أمرًا جديدًا، أو أن يجـرّب مهمّتـة التالية. وأعتقـد أنّ السبب الوحيد لكون البالغـين غير ذلك هو أنّهم أرسلوا إلى مدارس ومؤسّسات قمع مماثلة أخرجت منهم هذه النزعة.

وإذا كان الأمـر كذلـك يمكـن للبروليتاريا، أو سمّهـا ما شئت، أن تكـون شاملةً، أي أن تشمـل كلّ بنـي البشر المدفوعين، باعتقـادي، بالحاجة الإنسانيّة الفطريّـة إلى أن يكونوا أنفسهم، أي أن يكونوا خلّاقين، أو استكشافيّين، أو منكبّين على البحث.

**الجمهـور**: لكن هل لي أن أقاطعك. فإذا استخدمتَ هذا التصنيف الذي يحمل معنًى آخر في الماركسيّة [...].

**تشومسكي**: ولأجل ذلك قلت إنّه علينا، ربّما، أن نلغي هذا المصطلح [...].

**الجمهـور**: أليس من الأفضل لك استخدام مصطلـح آخر؟ وبهذه المناسبة أودّ أن أسأل سؤالًا آخر: من هي المجموعات التي ستنفّذ ثورةً باعتقادك؟

**تشومسكي**: أجل، هذا سؤال آخر.

**الجمهـور**: إنّـه لمن سخرية القـدر أنّ المفكّرين اليافعين اليوم، الآتين مـن طبقات متوسّطة أو

راقيـة، يسمّون أنفسهم بروليتاريّين، ويقولون إنّـه علينا أن ننضمّ إلى البروليتاريا. غير أنّي لا أرى أيّ بروليتاريّين ذوي وعي طبقيّ.

**تشومسكي**: أعتقد أنّ سؤالك واقعيّ ومحدّد، وهو سؤال عقلانيّ للغاية. ليس صحيحًا أنّه في مجتمعنـا يقوم الناس جميعًا بعمل مفيد ومنتج، أو عمـل يرضيهم على الأقلّ، ومن الواضح أنّ هـذا الأمـر بعيد كلّ البعد عن الصحّة، أو أنّهم لو عملـوا في ظلّ حرّيّة فسيكون عملهم منتجًا ومرضيًا.

بل ثمّة مجموعة كبيرة من الأشخاص العاملين في أنواع عمل أخرى، على سبيل العاملين في مجـال إدارة الاستغلال، أو العاملين في مجال صناعة الاستهلاك الصناعيّ، أو العاملين في مجـال صناعة آليّات الدمار والاضطهاد، أو الناس الذيـن لم يعطوا ببساطة أيّ مكان في ظلّ اقتصاد صناعيّ راكد، فكثير من الناس مبعدون عن إمكانيّة القيام بعمل منتج.

وأعتقد أنّ الثورة، إذا أحببتَ، يجب أن تكون باسم البشريّة كلّها، إلّا أنّ منفّذيها يجب أن يكونـوا مـن فئة محدّدة مـن الناس ممّن ساهمـوا فعلًا في مجال العمـل المنتج في المجتمع، أمّـا هويّـة هؤلاء فتختلف باختلاف المجتمعات. وهي تتضمّـن في مجتمعنا، على ما أعتقد، العاملين في مجال الفكر. كما تتضمّن طائفةً من الناس بدءًا بالعمّال اليدويّين، فالعمّال ذوي الخبرة، إلى المهندسـين والعلماء، ففئة كبـيرة جدًّا من المحترفين، وأناسـ من العاملين في ما يسمّـى بالمجال الخدماتـيّ الذي يضمّ فعلًا الغالبيّة العظمى مـن الناس في الولايات المتّحدة علـى الأقلّ، وأعتقد أنّ الأمر نفسـه ينطبق هنا، سيشكّل هؤلاء الغالبيّة العظمى من السكّان في المستقبل.

لـذا، أعتقد أنّ الطلّاب الثوّار، إذا أردت، مصيبون جزئيًّا، أعني بذلك أنّ كيفيّة تعريف الفئـة المثقّفة لنفسها أمر مهمّ جدًّا في مجتمع معاصر، ومتقدّم صناعيًّا. ومن المهمّ أن نسألهم إذا ما سيعرّفون عن أنفسهم كمدراء اجتماعيّين، أو تكنوقراط، أو خدّامًا لسلطة الدولة، أو سلطـة القطاع الخاصّ، أو أنّهم، في المقابل، سيعرّفون عن أنفسهم على أنّهم جزء من القوّة العاملة التي صادف أن قامت بعمل فكريّ.

وإذا اختـاروا الخيـار الثاني فبإمكانهم، بـل عليهم، أن يضطلعوا بـدور فاعل في تطوّر الثورة الاجتماعيّة، أمّا إذا اختاروا الأوّل فهم سينتمون بذلك إلى الطبقة المضطهِدة.

**الجمهور**: شكرًا جزيلًا لك.

**تشومسكي**: تفضّل، أرجوك.

**الجمهور**: لقد صدمتني، سيّد تشومسكي، بما قلتَه حول الحاجة الفكريّة إلى خلق نماذج مجتمعيّة جديدة. فإحدى المشاكل التي نواجهها في تطبيق ذلك، في أثناء عملنا مع مجموعات من الطلبة هنا في أوترخت، هي أنّنا نرمي إلى الوصول إلى اتّساق في القيم. وإحدى القيم التي ذكرتها، بشكل أو بآخر، هي الحاجة إلى لامركزيّة السلطة. يجب على الناس أن يشاركوا مباشرةً في صناعة القرار.

هذه هي قيمة اللامركزيّة والمشاركة. لكن، وعلى المقلب الآخر، نحن نعيش في مجتمع، يلحّ، أو يبدو كذلك، على صنع القرار على نطاق دوليّ. وعليه، لكي نحصل، مثلًا، على توزيع أكثر مساواةً لجهة تحقيق العيش الكريم وغيره، قد يكون من الضروريّ أن نزيد من المركزيّة أكثر فأكثر. يجب أن تحلّ هذه المشاكل على مستوًى رفيع. وهذه إحدى التناقضات التي وجدناها في صناعة نموذجك للمجتمع، ونودّ لو نسمع أفكارك حيال هذا الأمر.

لديّ إضافة صغيرة على السؤال – أو بالأحرى ملاحظة أودّ أن أبديها – وهي: كيف تستطيع، مع كلّ سلوكك الشجاع في مناهضة الحرب على فيتنام، أن تصمد في معهد مثل معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا MIT المعروف، هنا، بكونه متعهّدًا مهمًّا في مجال البحوث العسكريّة، وواحدًا من الصانعين والمنظّرين لهذه الحرب.

**تشومسكي**: دعني أجيبك عن السؤال الثاني أوّلًا، على أمل ألّا أنسى الأوّل. بل لا، سأجيب عن سؤالك الأوّل، ثمّ ذكّرني بالثاني إذا نسيت.

أنا مع اللامركزيّة عمومًا، لكنّني لا أريد أن أجعله مبدءًا مطلقًا، لكنّ السبب الذي يدفعني إلى تفضيل اللامركزيّة، ولو أنّه ثمّة مجال واسع للتخمين هنا، هو أنّني أتصوّر أنّه في العموم، يعمل النظام ذو السلطة المركزيّة بفعّاليّة لخدمة مصالح أقوى عناصره.

أمّا النظام اللامركزيّ أو نظام حرّيّة التنظيم فسيواجه، بالطبع، مشكلةً ما. وهي المشكلة التي طرحتَها بالتحديد، مشكلة اللامساواة، فثَمَّ مناطق أغنى من غيرها، وما إلى ذلك.

لكنّني أظنّ أنّنا نشعر بمزيد من الأمان عندما نثق بما – أتمنّى أن تكون – المشاعر الإنسانيّة الأساس، من تعاطف، وبحث عن العدالة، التي قد تظهر مع حرّيّة التنظيم.

أعتقد أنّنا سنكون أكثر أمانًا إذا اعتمدنا على التقدّم على أساس هذه الغرائز البشريّة، من اعتمادنا التقدّم على أساس مؤسّسات السلطة المركزيّة التي باعتقادي، ستعمل بالتأكيد، لمصلحة أقوى مكوّناتها.

هذا مختصر بسيط وعامّ جدًّا، ولا أريد أن أدّعي أنّه قاعدة تنطبق على الظروف كلّها، لكنّني أظنّ أنّه مبدأ فعّال في كثير منها.

فعلى سبيل المثال، أنا أفضّل ما يقدّمه اللبراليّون الديموقراطيّون الاجتماعيّون في الولايات المتّحدة من مساعدات للّاجئين في شرق باكستان أكثر من نظام سلطة مركزيّة يعمل أساسًا لخدمة الشركات المتعدّدة الجنسيّات، وكما تعرف، أعتقد أنّ هذا الأمر ينطبق على مسائل كثيرة أخرى.

لكنّني أعتقد أن هذا المبدأ يستحقّ، على الأقلّ، بعض التفكير.

أمّا بالنسبة إلى الفكرة التي كانت، ربّما، مبطّنةً في سؤالك – وهي فكرة يعبّر عنها باستمرار – ومفادها بأن ثمّة بعض الضرورات التقنيّة، وهي خاصيّة المجتمع المتقدّم تكنولوجيًّا التي تستلزم مركزيّةً في السلطة وفي صناعة القرار، كثير من الناس يقولون بذلك، بدءًا من روبرت ماكنامارا R. McNamara ، وأنا لا أرى في مثل هذا الرأي سوى هراء، لم أر يومًا حجّةً تدعمه.

يبدو لي أنّ التكنولوجيا المعاصرة، كتكنولوجيا معالجة البيانات أو تكنولوجيا الاتّصالات وغيرها، تعطي، بالدقة، الانطباعات المناقضة. هي تجعلك تستحضر المعلومة والفهم المناسبين بسرعة، كما تجعلهما متاحَين أمام الجميع. فلا يجب أن تبقى المعارف مركّزةً في أيدي مجموعات صغيرة من المدراء ليتحكّموا بها وبصناعة القرار. إذًا، يمكن للتكنولوجيا، باعتقادي، أن تكون محرِّرة، وهي تمتلك هذه الخاصّيّة. لقد تحوّلت، كغيرها من الأشياء، كنظام العدل مثلًا، إلى أداة اضطهاد لأنّ السلطة، في الواقع، موزّعة بشكل سيّء. ولا أعتقد أن ثَمَّ أمر، سواء في التكنولوجيا المعاصرة أو في المجتمع التكنولوجيّ المعاصر، يؤدّي بنا إلى البعد عن لامركزيّة السلطة، بل إنّ الواقع عكس ذلك.

أمّا بالنسبة إلى النقطة الثانية، فثَمَّ شقّين اثنين: يتعلّق الشقّ الأوّل بكيفيّة تحمّل معهد ماساتشوستس لي، والثاني حول كيفيّة تحمّلي لمعهد ماساتشوستس.

[يضحك الجميع].

حسنًا، بالنسبة إلى كيفيّة تحمّل معهد ماساتشوستس لي فأعتقد هنا، مجدّدًا، أنّه على المرء أن لا يستغـرق في الاختطـاط، صحيـح أنّ معهد ماساتشوستس هـو معهد عظيم في مجال البحـوث الحربيّة، إلّا أنه يجسّد أيضًا قيمًا ليبراليّةً مهمّةً للغاية، وهي باعتقادي، متجذّرة في المجتمـع الأميركيّ لحسن حظّ العالم. هي ليسـت متجذّرة بالقدر الكافي لإنقاذ الفيتناميّين، لكنّها متجذّرة بالقدر الكافي لمنع كوارث أعظم بكثير.

وأعتقـد هنـا أنّه على المـرء أن يكون منصفًا بعضـ الشيء. فثمّة إرهـاب، وثمّة اعتداء إمبرياليّ، وثمّة استقلال، وثمّة عنصريّة، وغير ذلك الكثير. لكن إلى جانب تلك الآفات ثمّة قلـق فعليّ على حقوق الفـرد، يتجسّد هذا القلق بأمور من مثل شرعة حقوق الإنسان، التي لا تشكّل بأيّ شكل من الأشكال مجرّد تعبير عن الطبقة المضطهِدة، بل هي تشكّل، كذلك، تعبيرًا عن الحاجة إلى الدفاع عن الفرد في وجه سلطة الدولة.

تمتـزج هذه الأمـور كلّها مع بعضها بعضًـا، والأمر ليس على هذا القـدر من البساطة، فمـا من جيّد محض، أو سيّء محض. وهذا التوازن بعينه هو الذي يجعل معهدًا يصنّع أسلحة حرب قادرًا على تحمّل، بل في الحقيقة تشجيع، شخص ينادي بالعصيان المدنيّ ضدّ الحرب.

أمـا بالنسبة إلى كيفيّة تحمّلـي لمعهد ماساتشوستس، فهنا مسألـة أخرى، يحاجج بعض الناس بالقول بأنّه على الراديكاليّ أن ينأى بنفسه عن مؤسّسات القمع، وهو منطق لم أفهمه قـطّ. فمثل هذا المنطق كان سيودي بشخص مثل كارل ماركس لأن لا يدرس في مكان من مثـل المتحف البريطـانيّ الذي، إذا مثّل أيّ شيء، فهو يمثّل أكـثر الإمبرياليّات لؤمًا في العالم، حيث تُجمع كلّ الثروات التي غصبتها الإمبراطوريّة من المستعمرات كافّةً.

لكنّنـي أعتقد أنّ كارل ماركـس كان محقًّا في دراسته هنـاك. كان محقًّا في استفادته من المـوارد المتاحة، وواقعًا، من القيم اللبراليّـة للحضارة التي حاول التغلّب عليها لمواجهة هذه الحضارة. وأعتقد أنّ الأمر ذاته ينطبق على هذه الحالة.

**الجمهور**: لكن ألا تخشى أنّ وجودك في معهد ماساتشوستس قد يريح ضمائرهم؟

**تشومسكي**: لا أعلـم كيـف يمكن لذلـك أن يحدث. أعنـي، أعتقد أنّ وجـودي في معهد ماساتشوستـس يخدم جزئيًـا، ولا أعرف إلى أيّ قدر، في زيادة الفعّاليّات الطلابيّة في وجه

كثير ممّا يقوم به المعهد. أتمنّى، على الأقلّ، أن يكون لوجودي مثل هذا التأثير.

**إلدرز:** هل ثَمّ سؤال آخر؟

**الجمهور:** أودّ أن أعود إلى مسألة المركزيّة. قلتَ إنّ التكنولوجيا لا تتعارض مع اللامركزيّة. لكنّ المشكلة هي هل أنّ التكنولوجيا تستطيع أن تنقد نفسها، أو تأثيراتها، وما إلى ذلك؟ ألا تعتقد أنّه قد يكون من الضروريّ تأسيس منظّمة مركزيّة تستطيع نقد تأثير التكنولوجيا على الكون بأسره؟ ولا أتصوّر كيف يمكن تحقيق ذلك في معهد تكنولوجيّ صغير.

**تشومسكي:** ليس عندي أيّ مشكلة في التفاعل مع التنظيمات الفدراليّة الحرّة، وفي هذا السياق لا مشكلة في المركزيّة، والتفاعل، والاتّصالات، والمحاججة، والجدل وغيرها، بل والنقد، أيضًا، إذا أردتَ. ما أتكلّم عنه هو إعطاء مركزيّة للقوّة.

**الجمهور:** لكنّ القوّة أمر ضروريّ بالطبع، مثلًا، لمنع بعض المعاهد التكنولوجيّة من تنفيذ أمور لا تخدم إلّا الشركات نفسها.

**تشومسكي:** حسنًا، ولكنّ ما أريد قوله هو الآتي: إذا كنّا مخيّرين بين أن نثق بأن تتّخذ سلطة مركزيّة القرار الصائب في هذا المجال، وبين أن نثق بالتنظيمات الحرّة في المجتمعات الليبراليّة لاتّخاذه، فأنا أفضّل الخيار الثاني. ذلك أنّ بإمكان هؤلاء أن يخدموا في تفعيل الغرائز الإنسانيّة المحترمة، أمّا نظام السلطة المركزيّة فهو يميل عادةً إلى تفعيل إحدى أسوإ الغرائز الإنسانيّة، وأعني بذلك الجشع للتدمير، ومراكمة القوّة، والاستحواذ عليها، وتدمير الآخرين. هي غريزة تظهر فعليًّا وتعمل في ظروف تاريخيّة معيّنة، وأعتقد أنّ ما نريده، هو خلق عالم تُقمع فيه هذه الغريزة، لتُستبدل بغرائز أخرى أفضل.

**الجمهور:** أتمنّى أن تكون محقًّا.

**إلدرز:** سيّداتي سادتي، أعتقد أنّنا وصلنا إلى نهاية نقاشنا هذا.

أودّ أن أشكر السيّد تشومسكي والسيّد فوكو، أصالةً عنّي ونيابةً عن الجمهور هنا، وفي موطني، على هذا النقاش المعمّق في المسائل الفلسفيّة، والسياسيّة، والنظريّة.

# نحو فلسفة القيم الحضاريّة

## مساهمة إسلاميّة[1]

شفيق جرادي[2]

لقـد تجاوز العقـل الإصطلاحيّ، كما التحليلـيّ، في تحديده لمعنى الحضـارة الفروقات البشريّة بين الأجناس، والأعراق، والألوان. حتّى أثمر ذلك تجاوزًا لأصناف الحضارات المعتمدة قديمًا، وأخذ يفـرّق بين الحضـارة والحضارات. فالأصل في البنـاء الحضاريّ هو تراكم الجهـد البشريّ والمعرفة البشريّـة في سياق تاريخـيّ منتظم، يضفي على هذا الجهد هويّةً خاصّةً نابعـةً من القصديّة الإراديّة أو القصديّـة الطبعيّـة عند أمّة واحدة. وهذا ما يسمّى بالقيـم التراكميّة التي تشتغل بمفاعيل التاريخ والزمـن. وبالتالي، يصبـح التاريخ ملاكًا لفهم الحضارة. أمّا العقل الغربـيّ فقد ميّز بين الحضارات وبـين الحضارة بلحاظ المعايير التي وضعتها الحضارة الغربيّـة. فظهرت ملاكات وقيم محدّدة لما هو حضاريّ، ممّا ليس بحضاريّ. فهل للحضارة مقاييس؟ وهل ثَمَّ معايير تحكم على إنسان أو جماعة بالتحضّر؟ وما هي الغايات الحضاريّة الكبرى؟

**المفـردات المفتاحيّة**: الحضـارة؛ الحضارات؛ الأمم؛ الحداثة؛ روح الحداثـة؛ التشيّؤ؛ الاستخلاف؛ العولمة.

عندمـا يلفّ الوجوم وجه العالَم، يقع الإنسان في عمق وجدانـه فريسة القلق القاتل. حينها تسقـط حضارات، وتتغـيّر وجوه من قيـم أمم وشعوب لطالما كانـت تتأرجح بين خيارات متناقضة في جوهرها.

يبحـث المرء عن حقيقته، وينشد فهم هويّته وسلوكه ليضمن أفق الخلاص، وليرسم سبل

(١) بحث قُدِّم في مؤتمر الفلسفة العالميّة في اليوم العالميّ للفلسفة في ١١ أيلول، سبتمبر، من العام ٢٠١٠، طهران.

(٢) مدير معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

الوصول نحو شاطئ من الحقيقة أخشى ما يخشى فيها أن تكون سرابًا ببقعة يحسبها الأمل، فلا يجد فيها إلّا فراغًا وانهيارًا. كلّ شيء يؤول إلى التفكّك، ويصير نحو وجه الموت القاتم.

وأفظع ما في الأمر أن تصل حضارة الإنسان في بناءاته لتترامى سعة الأرض، وتستظلّ في سماء لا تغيب عنها الشمس. حضارة سلطانيّة تتحوّل في منعطفها التاريخيّ إلى امبراطوريّة القوّة التي وصلت ذروةً ما فوقها سنام.

عند هذا الواقع، تبرز الأسئلة حول معنى الحضارة، والأمّة، والهويّة. حول معنى القيم والذات، بل معنى الحياة والموت في تجربة اللذّة المنتصرة والمرارة المنكوبة.

إنّه السؤال، وليد الحياة الممزوجة بالموت. المفتوح من الخصوصيّة على المطلق. إنّه الأنا حينما تنقسم على ذاتها لتسأل من أنا؟

وفي غمرة الزهو تتحوّل عن ذاتها إلى وهم يعيد إليه كلّ الأشياء. ذلك أنّ انسلاب السؤال من حدود «أناه» جعل كلّ واقع، بل كلّ معنًى، تجلٍّ له. والخيبة في فلسفة قيم الخيبة. حينما يكتشف سؤال «الأنا» ضياعه في سرابه المفترض. وأسوأ ما في الأمر أن تنقاد المعاني إلى مخيال وهم «الأنا» السياديّة المسوّرة بضعف الأمم والشعوب.

وأسوأ ما في الأمر أن تتحوّل قيم السيادة المزهوّة ثقبًا أسود في تجويف حياة الإنسان، يجذب إليه كلّ حقيقة وواقع، ليحيلهما أشياء لا تنجذب إلّا نحو التدمير الذاتيّ. هنا، مع تعاظم منطق العسر، يشرع الأمل المكنون في أفق القيم، المتجاوز حدود اللحظة والوضعيّة المحدودة، ليقدّم إرهاصات نجاة خارج حدود المألوف، وهنا يتولّد صراع حقيقيّ بين قيم تدافع عن أصل وجودها، وأخرى استُلب منها إرادة التدبّر والتدبير باسم مقولات، وقيم، ومفاهيم، شاخت على الرغم من قوّة سطوتها. وهنا يقف الإنسان في إنسانيّته بين انقسام الأمل ونقيضه، واليأس ومتنافراته. ومن أبرز تداعيات هذا الصراع في مستواه المرتبط بالقيم الحضاريّة قابليّاته على إنشاء تداول في الحوار والحضور.

من هنا، يمكن لنا فتح صفحة لهذه الجدليّة، تقوم على دراسة موضوعة القيم ببعدها الحضاريّ المرتكز على اتّساقات فلسفيّة تربط بما لا انفصام له بين التجربة والواقع، من جهة، والمستوى النظريّ المتجاوز لسكونيّة المفاهيم التجريديّة، من جهة أخرى.

## الحضارة أمام إشكاليّاتها

لقد تجاوز العقل الاصطلاحيّ، كما التحليليّ، في تحديده لمعنى الحضارة الوقوفَ عند الفروقات البشريّة بين الأجناس، والأعراق، والألوان، حتّى أثمر ذلك تجاوزًا لأصناف الحضارات المعتمدة قديمًا. وأخذ يتّجه نحو التفريق بين الحضارة والحضارات. فاعتبر أنّ

> الحضارة - في مفهومها العامّ - هي ثمرة كلّ جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودًا أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادّيّةً أم معنويّةً [٣].

فالأصل في البناء الحضاريّ هو التراكم في الجهد البشريّ والمعرفة البشريّة بمستويَيها المادّيّ والمعنويّ في سياق تاريخيّ منتظم، يجعل لهذا الجهد هويّته الخاصّة النابعة من القصديّة الإراديّة، أو القصديّة الطبعيّة عند أمّة واحدة، أو مجموع من الأمم الداخلة في انسياب زمنيّ، وقيم، وانتماءات محدّدة. وهذا ما يُسمّى بالقيم التراكميّة التي تشتغل بمفاعيل التاريخ والزمن. والتاريخ شرط ضروريّ في فهم الحضارة، إذ من دون معرفة ماهيّة التاريخ يختلّ أيّ فهم لمعنى الحضارة.

وإذا ما كانت الحضارة في هويّتها تحتاج إلى عقل حضاريّ متّسق ومنظّم للسجيّة الحضاريّة، فإنّ فصل مكوّنات هذا العقل الحضاريّ عن تداولاته التاريخيّة فصل تعسّفيّ في الحقيقة، من دون أن يعني هذا أنّ العقل الحضاريّ هو تاريخيّ محض، بل المقصود أنّ العقل الحضاريّ هو قيم متسامية، تتفرّع عن مثال أعلى، أو مُثُل عليا، تمثّل قيم هذا العقل التأسيسيّة، في الوقت الذي هو فيه عقل يخبر الواقع في زمانيّاته وتاريخيّته، ليتمثّل قيمًا، وثقافةً، ورؤًى تشكّل خصائص لون حضاريّ ما.

ولا ينبغي أن يُفهم من هذا الكلام أنّ الإنسان، والتاريخ، والقيم، والمعرفة هي وحدها التي تصنع حضارةً معيّنةً، إلّا أنّنا نقصد أنّ هذه هي الأصول التأسيسيّة التي تصنع أيّ حضارة، في الوقت الذي نعتقد فيه أنّ لأمور أخرى تأثيراتها معها، من مثل البيئة الجغرافيّة وما تفرضه على الإنسان من قيم عند مسعى تكيّفه من تأمّلات، وتنكّبات، وأعمال يقوم

(٣) حسين مونّس، الحضارة (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٧٨)، الصفحة ١٢.

بها، فتدفـع بشخصيّته الجمعيّة نحو بنـاء من المؤهّلات، والقـدرات، والكفاءات، تستلزم ميولًا وقيمًا خاصّةً.

وبنـاءً على هذا، فما من شعب إلّا وله مستواه الحضاريّ. طرحت هذه النتيجة إشكاليّةً أساس فرّق فيهـا العقل الغربيّ بـين معنى الحضـارات وبين الحضارة حسـب المعايير التي وضعتها العقليّة الغربيّة، والتي أخرجت فيها التقسيم القديم من التداول، البدويّة والحضريّة، إلى اختراع ملاكات وقيم محدّدة لما هو حضاريّ، ممّا ليس بحضاريّ. الأمر الذي استوجب جملةً من الأسئلة.

فهـل للحضارة مقاييس؟ هل ثَمَّ معايير نحكم بمقتضاها على إنسان، أو جماعة، بأنّه أو أنّها متحضّر أو متحضّرة؟ وأين تكمن الأولويّة الحضاريّة، هل هي في مستوى القيم المعنويّة؟ أم القيم المادّيّة؟ وما هي الغايات الحضاريّة الكبرى. هل هي:

- الأمان، بما يشمل الأمن على النفس، والمال، والأهل، والوطن، وكلّ ما يهمّ الفرد؟
- أو الاطمئنان، بما هو شعور داخليّ يميل نحو البعد عن الآلام والأخطار؟
- أو الكفايـة، بمـا هي تلبيـة لمشاعر الإنسان بالاحتيـاج إلى أمور معيّنـة أو طموحات خاصّة.

وهل لتوسّـع النفوذ والتأثير في الأمم والشعوب الأخرى مدخليّة في حضاريّة هذه الأمّة أو تلـك، وأفضليّتها على بقيّة الحضارات؟ ومن ثمّ يُطـرح السؤال الأكثر إشكاليّةً: ما محور حضاريّة أيّ أمّة، أو شعب، أو جنس؟

هـل هو الدين، أو الأسطـورة، أو الفنّ، أو الفلسفة؟ هل هو الاقتصـاد، أم السياسة، أم الثقافـة؟ أم أنّ محور حضـارة ما يكمن في القيم التي تكوّن تلك الحضـارة وتسندها؟ ثمّ ما الشروط الموضوعيّة لنهضة حضارة ما؟ هل هي سهولة اللغة وقابليّتها على الانتشار والتعلّم، أم أنّهـا الكتلـة التاريخيّة القادرة على تمثيل روح الأمّة، وبـثّ الوعي الارتقائيّ في مسارها الحضاريّ؟

وأخـيرًا، هل يمكن للقيـم الحضاريّة أن تشيخ؟ وهل هي تنتهـي بفعل انتهاء حقبات من التاريـخ؟ أم أنّ صلـة القيم الحضاريّة بالإنسان ألصق من صلتـه بالتاريخ؟ بحيث إنّها تمتلك القابليّـة على بثّ الفاعليّة الدائمة والمتجدّدة، وعلى إعطـاء التاريخ نفسه معنًى يختلف عن

معناه القديم؟

ينبغـي علينا قبل الدخول في بحث الموضوع ضمن المنـاخ العامّ لهذه الأسئلة أن نستبق النتائـج، ونؤكدّ أنّ العقل الحضـاريّ الغربيّ استطاع أن يتحكم بمسـارات هذا النقاش. إذ استطـاع أن ينطلق من القيم والثمـار الحضاريّة الخاصّة، ليضع ضوابط معياريّة في نقاش أيّ مشروع أو بناء حضاريّ.

ولعلّ بـؤرة المعنى الأكثر فاعليّةً في هذا النقاش هو «الحداثـة» كمنعطف قسّم التاريخ، بـل والحضارات المعاصـرة، إلى حداثيّة وغـير حداثيّة، وإلى ما قبل الحداثـة، والحداثة، وما بعـد الحداثة. وهـو ما أدخـل إلى حقل التـداول مصطلح «الحضـارة العالميّـة» المبنيّة على الحداثـة بمقارباتها الثقافيّة التعدّديّة، «وهكذا يكون تفاعل قوّة وثقافة الغرب مع قوّة وثقافة الحضارات غير الغربيّة محورًا مركزيًّا للسياسة في عالم ما بعد الحرب الباردة»[٤].

هذه الثنائيّة بين القوّة بما هي قيمة القيم في أصل التكوّن السياديّ للحضارة الواحدة في العـالم، والثقافة بما هي الأرضيّة التي تحتضن بقيّـة الحضارات – الأطراف – ضمن تأثيراتها الجاذبـة لها إلى الحضـارة السياديّة الواحدة، هي الثمرة الأخيرة التـي ابتدعها العقل الغربيّ لتأكيـد سطوته، والتي استطاعت الحداثة على الطريقة الأميركيّة أن تخندقها بخندق الدولة الأمّ، أو الدولـة المركزيّـة العالميّة الامتداد، التـي اختزلت مصالح العـالم بمصالحها الخاصّة، حتّى حوّلتها إلى قيم تتكيّف معها الحضارات الفرعيّة، ولو عن غير وعي أو إرادة. وأرست مفهومًـا جديدًا مفاده أنّه ينبغي للثقافة، وللقيم، وللقـوّة، أن تتضافر مع الأطر والمؤسّسات والنمـاذج الإرشاديّة لتأكيد محوريّة حضـارة الدولة الواحدة في امتدادهـا العالميّ. وهكذا صـارت الحضارة تعني اليـوم الثقافة، والثقافة تشير إلى مجمل أسلـوب الحياة المتشكّل بلون الأحاديّة الحضاريّة، والحياة هي عبارة عن مجمل قيم، ومعايير، ومؤسّسات، وطرائق تفكير، ينبغـي أن تعمـل الأجيال على إرسائها ليتشكّل مطلق تاريخـيّ حاكم، يقف السيّد السامي علـى رأس الهرم فيه، وتشكّل مصالحه بنيـة قاعدة الهرم. أمّا الشـكل المعبّر عن ناظم هذه الحضـارة الكونيّة، العالميّة الانتشار الثقافيّ والقيميّ، فهـو الدولة، ذاك الشكل الذي تحوّل إلى مفهـوم تأسيسـيّ في كلّ ناظم علـى امتداد العالم. وتقع هذه الدولـة على رأس المنظومة

(٤) صموئيل هانتنغتون، **صدام الحضارات**، ترجمة طلعت الشايب، الطبعة ٢ (القاهرة: دار سطور، ١٩٩٩)، الصفحة ٤٨.

الحضاريّة الحداثويّة التي يمثّلها الغرب.

من هنا، تأتي سطوة الولايات المتّحدة الأميركيّة باعتبارها «دولة العالم الكونيّة» التي ورثت الغرب بعد الحرب الكونيّة، ومثّلت روح الحضارة السيّدة في العالم. وصار لا بدّ لكلّ تأسيس لمسار سياسيّ أو ثقافيّ، أو أنظومة قيميّة حضاريّة، من أن يعتمد على الالتفاف حول الدولة المركز، والتي تمثّل حسب - صموئيل هانتنغتون S. Huntington - منعطف الحضارة الكونيّة. وهو منعطف يقع بين (١) مرحلة من حاكميّة سابقة للغرب الأوروبيّ، و(٢) مرحلة يفترضها كحلّ لفساد واحتمال انتهاء موقعيّة الغرب الأميركيّ عبر عودة أميركا إلى حاضنة الثقافة والقيم الغربيّة الأوروبّيّة، لينطلق المشروع الجديد، بتجديداته لكلّ قيمه السياديّة الضابطة للكلّ الحضاريّ المتوزّع في الحضارات الكونيّة الخمس. وإذا كان المشروع العامّ لأطروحة **صدام الحضارات** *The Clash Of Civilizations* عند هانتنغتون

> يتضمّن مفهوم الحضارات، [و]مسألة الحضارة الكونيّة، [و]العلاقة بين القوّة والثقافة، [و]ميزان القوى المتغيّر بين الحضارات، [و]العودة إلى المحلّيّة والتأصيل في المجتمعات غير الغربيّة، [و]البنية السياسيّة للحضارات، [و]الصراعات التي تولّدها عالميّة الغرب، [و] العسكريّة الإسلاميّة، [و]التوازن والاستجابات المنحازة للقوّة الصينيّة، [و]أسباب حروب خطوط التقسيم الحضاريّ والعوامل المحرّكة لها، ومستقبل الغرب وحضارات العالم(٥)؛

يكمن المشروع الخاصّ بهذه الأطروحة في افتراض أنّ تماهي القوّة الأميركيّة بالثقافة الغربيّة الأوروبيّة وإيجاد توسّع عالميّ لقيم هذه القوّة والثقافة كفيلان بلملمة القواسم المشتركة بين الحضارات عبر رافعة التحديث، لا سيّما أنّ المشروع يسعى إلى إغراء تلك الحضارات بالمائز بين التغريب بما هو شأن سلبيّ لهذه الحضارات، والتحديث بما هو قيمة القيم المؤسّسة لواقع أيّ معاصرة ومدنيّة، بل سعى لإبرازه كمعطًى نهضويّ لعموم الحضارات، إذ

> يؤدّي التحديث إلى الابتعاد عن التغريب، وانبعاث الثقافة المحلّيّة على نحوَين: على المستوى الاجتماعيّ يعزّز التحديث القوّة الاقتصاديّة والعسكريّة والسياسيّة للمجتمع ككلّ، ويشجّع شعب ذلك المجتمع على الثقة بثقافته، وأن يصبح ميّالًا لتوكيدها. وعلى المستوى الفرديّ، يولّد التحديث

(٥) صدام الحضارات، مصدر سابق، الصفحة ٣٠.

مشاعـر الاغتراب واللامعياريّـة، حيث تنفصم عرى التقاليد والعلاقـات الاجتماعيّة، وتنشأ أزمة الهويّة التي يقدّم لها الدين حلاً[6].

وهـذا ما يفسح للحضارات أن تعبّر عن نفسها بمـا هي حضارات حداثويّة، تعمل على التوأمة بين قيمها التقليديّة، والاتّجاه الحداثويّ الحاكم على هذا المسار التاريخيّ. والذي تقع فيـه الدولة الكونيّة إذا ما تماهت مع ثقافتها الغربيّة الأوروبيّة موقع الضامن لعدم نشوب أيّ صراع حضاريّ متفجّر.

وعليـه، فالقيم قـادرة على تجديد نفسها وقيمها ضمن شـروط تاريخيّة دقيقة. كما أنّه، وإن كانـت كلّ كتلـة مـن الشعوب الموحّـدة بقيمهـا ومساراتها الحياتيّة هـي حضارة ما، فـإنّ الحضارة المركز هي واحـدة قائدة لما عداها. هـذا وإنّ كلّ مفصل من مفاصل البحث الحضـاريّ، وإن ارتكز على فلسفة قيم خاصّة، فـإنّ للهويّة موقعها المتميّز في هذه الفلسفة القيميّـة الفاصلة بين مستقبـل الهويّات وماضيها. كما سيفضـي إلى ضرورة أن يدرس هذا الغـرب الأميركيّ نقطة البدء في معالجاته، إن كانت تقوم على كيفيّة مواجهة ما ليس بغربيّ من حضارات وثقافات، أم أنّ البداية الطبيعيّة هي في قراءة نظام الثقافة والقيم الخاصّة داخل كلّ دولـة كبرى من بلـدان الغرب الذي قرن ما بين الحضارة وموقـع الدولة. ونأى بذلك، وبطريقـة تعسّفيّة، عـن خصوصيّة محوريّة الإنسـان في ما خصّ بؤرة المعنـى لأيّ حضارة مـن الحضارات، فضلاً عـن الحضارة الغربيّة، متجاوزًا عبر هـذه الزحزحة كلّ نقاش حول زمنيّـة القيم الإنسانيّة، أو عدم زمنيّتها المفضية إلى تحديد الرؤية، والمكوّن الأخلاقيّ، والبناء السياسـيّ والفكريّ والدينيّ لمسألـة الحضارة. وهذا ما التفت إليـه بعض فلاسفة الحضارة المعاصرين.

وقـد اشتغل هذا المشروع على تقصّي ونفـي احتمالات معنى الحضارة الكونيّة الجديدة وميزتهـا، ليفترض أنّ الكلام حـول القيـم والأخلاق المشتركة ليسـت عاملًا جديدًا بين أمم الحضـارات وشعوبهـا. وبالتالي، هـي ليست ملاك وجـود الحضارة الكونيّـة. ثمّ افترض أنّـه يمكن استخـدام مصطلح الحضارة الكونيّـة للإشارة إلى ما هو مشـترك بين المجتمعات المتحضّـرة مثل المـدن ومعرفة القراءة والكتابـة، والذي يميّزها عن المجتمعـات البدائيّة، إلّا

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٥.

أنّ هـذا التفسـير يقسّم ما هو حضـاريّ ممّا ليس بحضاريّ، ولا يشـرح خصوصيّة الكونيّة الجديدة. والافتراض الثالث هو أن يذهب المصطلح إلى ما يصدر عن الغرب من قيم ومبادئ تسمّـى بثقافـة دافوس، والذي يخـرج عن المنتـدى الاقتصاديّ العالمـيّ في دافوس، وهي بحقيقتهـا جملة من الأمور النخبويّة التي من غير المعلوم مدى تمثيلها لعميق الجذور الشعبيّة والإنسانيّة لدى الشعـوب أو سياسات الحكومات. وقد يفترض بعض أنّ المصطلح الكونيّ يقـوم على أساس أنّ انتشار أنمـاط الاستهلاك الغربيّة والثقافة الشعبيّـة المتولّدة عنها سوف يـؤدّي إلى حضارة عالميّة، أو لعلّ الإعلام العالميّ هـو الأصل في مثل هذه الحضارة، أو لعلّ وجـود ديـن عالميّ أو لغة عالميّة هي التي تهيّئ مناخ الحضـارة الكونيّة العالميّة، إلّا أنّ حقيقة الأمـر – حسـب هذه النقاش – أنّه يعاد رصف اللغة ويعـاد بناؤها لكي تتلاءم مع الهويّات وخطـوط الحضـارات، كما أنّ عالميّة الدين أقلّ حظًّا من عالميّـة اللغة، لا سيّما أنّ ما نشهده هو انبعاث لصحوات دينيّة متفرّقة ومتعدّدة.

إلّا أنّ الأطروحة تخلص إلى القول بأنّ

> مفهـوم الحضارة العالميّة إنتاج مميّز للحضارة الغربيّة في نهايـة القرن العشرين، فإنّ مفهوم الحضارة العالميّـة يساعـد على تبرير بسط السيطـرة الثقافيّة الغربيّة على المجتمعـات الأخرى، وحاجة تلك المجتمعـات إلى تقليـد الممارسـات والمؤسّسات الغربيّـة. العالميّة هي أيديولوجيـا الغرب لمواجهة الثقافات غير الغربيّة[٧].

وإنّما يكمن الطريق للوصول نحو هذه العالميّة في التحديث الذي هو، حسب أصحابه

> عمليّـة ثوريّة، تقارن فقـط بالتحوّل من المجتمعـات البدائيّة إلى المجتمعـات المتحضّرة. وتختلف توجّهـات الناس وقيمهم ومعارفهم وثقافاتهـم في المجتمع الحديث عنهـا في المجتمع التقليديّ. ولأنّ الحضـارة الغربيّة كانت أوّل حضارة تقوم بالتحديث، فإنّها تعتبر القائدة في استحواذها على ثقافة التجديد[٨].

فقـد ورث الغرب حضارات الماضـي، وأنشأ القانون، والدستور، وقيـم التعدّديّة التي منها تشكّلت فكرة الهيئات النيابيّـة، وأشعلت روح الفردانيّة، وتراث الحقوق، والحرّيّات

(٧) صدام الحضارات، مصدر سابق، الصفحة ١٠٩.

(٨) المصدر نفسه، الصفحة ١١٣.

الفرديّة. وهذه الأمور - حسب اعتقاد الأطروحة - جزء من ماهيّة الغرب التي أهّلته لإنتاج التحديث. لذا، فمع توسّع الغرب بدأ العالم ينعم بالحداثة.

إلّا أنّ اللافت في هذا التحليل التوصيفيّ جنوحه نحو تسويغيّة أيديولوجيّة لفكر «الدولة الحضارة»، إذ بقليل من التأمّل في بناءات ماهيّة الغرب نستكشف أنّ كلّ العناصر والقيم المساقة في الطرح تتّجه إلى جعل المحوريّة الحضاريّة والسيادة السياسيّة تصبّ في الدولة الحضارة. وبالمناسبة، فإنّ نقاشًا ساخنًا جرى حول واحد من أهمّ القيم الحداثويّة، ألا وهو التعدّديّة، وحينما استشعر منظّرو السلطة الحضاريّة خطر هذه القيمة على قوّة الدولة الحضاريّة (الولايات المتّحدة الأميركيّة)، أخذوا يروّجون لثقافة تحمل لغةً في الداخل هي غيرها في الخارج. فالثقافة بما هي القوّة الليّنة بيد الغرب، والتي لا بدّ من أن تحقّق مطامح القوّة الكيانيّة القاهرة، صارت هي المحور في تحديد الصداقات والعداوات، وهذا ما يفتح الباب واسعًا أمام الهويّات. لذا، فإنّ رفضًا لقيم التعدّديّة صار ملموسًا في الداخل، إذ

> الثقافة الغربيّة تواجه تحدّيات من داخل المجتمعات الغربيّة. أحد هذه التحدّيات يجيء من المهاجرين الذين قدموا من حضارات أخرى، ويرفضون الاندماج، ويواصلون الالتزام بقيم، وعادات، وثقافات مجتمعاتهم الأصليّة، والترويج لها [...]. وعندها يفشل الاستيعاب أو الاندماج، في مثل هذه الحالة، ستصبح الولايات المتّحدة دولةً متشقّقةً أو مصدوعةً، مع كلّ ما يستلزم ذلك من احتمالات الصراع والتفكّك الداخليّ[٩].

من هنا، يرفض دعاة قيم التعدّديّة القيم الداخليّة في الوقت الذي يتحدّثون عن ضرورة استمرار هذه القيم التعدّديّة كتعبير عن دولة الحضارة العالميّة التي تجمع حضارات العالم. إذ حينها لن تكون أميركا هي الولايات المتّحدة، بل الأمم المتّحدة. وهنا فُضّل منطق الدولة الأمّ على منطق القيم الحضاريّة الحداثويّة. أمّا خارج بلاد الغرب فالدعوة هي لتعدّديّة ثقافيّة وحضاريّة ودينيّة تشعل الهويّات داخل بلدانها، وتدفع الكلّ نحو المركز.

وهذا ما استوجب ردًّا من منظّرين غربيّين من مثل ديتر سنغاس D. Senghaas وغيره، إذ إنّ هذا المنطق في الطرح يُفرّغ الحضارات من معناها، كما يفرّغ الثقافة والقيم من أيّ مدلول وتأثير، لنكون على عتبات نهايات حضاريّة لا قارّ لها. وهو اقتضى توجيه دعوة

(٩) صدام الحضارات، مصدر سابق، الصفحتان ٤٩٢ و٤٩٣.

غربيّة إلى إجراء نقد جدّيّ في المضمون القيميّ والثقافيّ داخل الغرب، ليطلّ بعده على عالم حضارات خارجه.

كما أنّ الدعوة توجّهت إلى الحضارات غير الغربيّة أيضًا للبدء بمراجعة داخل حضاراتها، إذ، بحسب وجهة نظر ديتر سنغاس D. Senghaas في كتابه **الصدام داخل الحضارات** *The Clash within Civilizations*، إنّ المخاطر الحقيقيّة من تفجّر صراع كونيّ لا تكمن في العلاقات بين الغرب وغيره، بل إنّ السياقات الثقافيّة داخل كلّ حضارة هي أكثر قابليّةً لتفجّر مثل هذه الصراعات. ثمّ لا تكمن مخاوف العالم الإسلاميّ في حربه مع الغرب الأميركيّ أو الغرب الأوروبيّ بالدرجة الأولى؛ فمخاوف حرب كونيّة إسلاميّة – هندوسيّة هي أكثر حظًّا من تلك.

إلّا أنّ اللافت في هذه الفرضيّة أنّها تأتي في سياق البحث عن الكيفيّات اللازمة لنشر الحداثة وإزالة الإشكاليّات من أمامها، ذلك أنّها تعترف بالقيم الخاصّة لكلّ حضارة، وتعتبر أن ثَمّ مستويان من صراعات القيم أو الثقافات.

**المستوى الأوّل**

يقوم داخل الحضارة نفسها في طريقها الذي تشقّه نحو التقدّم والتحديث. والذي لا بدّ من أن تشهد فيه صراعات حادّة بين ثقافات متباينة داخل المنظومة الحضاريّة الواحدة، أو صراعات بين البنى التقليديّة للثقافة والتوجّهات الحداثويّة داخل هذه الحضارة أو تلك. وهو يعتبر أنّ سرعة الغرب في تحقيق الحداثة، إنّما يعود إلى طبيعة قيمه الثقافيّة، وإلى مساره التاريخيّ الخاصّ، الذي أنتج مثل هذه الإنجازات الحداثويّة التي ما زال جديدها يتوالى إلى اليوم. لذا، فلا بدّ، أيضًا، من الاعتراف بقيم خاصّة داخل بقيّة الحضارات، من مثل القيم الآسيويّة أو القيم الإسلاميّة.

**المستوى الثاني**

وهو الذي يقوم على الحوار ما بين ثقافات حضارات مختلفة والحضارة الغربيّة. من هنا، يقول ديتر سنغاس إنّ

> الحضارات يجري تصويرها دائمًا باعتبارها مناطق اجتماعيّة مستقلّة، أو حتّى قوًى فاعلةً رئيسيّةً في السياسة الدوليّة. الافتراضات الزاعمة أنّ الثقافة تمثّل جوهرًا ثابتًا هي التي تحدّد طابع الخطاب،

حتّـى في الحوار الثقـافيّ المعنيّ اليوم بالصراع بـين الثقافات. وأنّ الافتراضـات الزاعمة بجوهريّة الثقافـة هـي السائدة دائمًا وأبدًا في الحـوار الثقافيّ الدائر بشأن القيم الآسيويّـة والإسلاميّة، وكذا الغربيّة[10].

وهذا ما بنى عليه جملة أمور منها:

١. إنّ الاختلافـات التقليديّة، حتّى في الغـرب، كانت قبل أيّ بدء بعمليّة تحديث، وأنّ الحداثة، وإن أتـت في السياق التطوّريّ للغرب نفسه، إلّا أنّها جاءت كعامل ضغط على بقيّة الحضارات.

٢. إنّ الصراعات داخل الثقافات التقليديّة أو غيرها، يساهم في تطوّر الوعي بالذات.

٣. إنّ قيمًا أساسيّـةً، للحداثة كالتعدّديّة مثلًا، إنّما جاءت كنتيجة للتسويات التي جرت في الغرب بين القوى المختلفة، بل إنّ التأكيد على الفرديّة إنّما جاء لصالح اللوردات في مواجهة سلطة الحاكم الواحد.

٤. حقّقت أوروبا في مسارهـا الحداثيّ توسّعًا استعماريًّا ترتّب عليه نشوء هياكل تابعة لهـا، وعليه، وقع العالم غـير الأوروبيّ تحت ضغوط تحديثيّة من الخارج، وإن تباينت أزمنتها ودرجاتها[11]. ولمّا وصل التحديث إلى الداخل تزايد حجم الضغط، واحتدم الجدال حول عمليّات التحديث. والعامل الأكثر بروزًا في تسلسل الحداثة في داخل الحضارات هو ضعف المقاومة فيها.

٥. بنـاءً عليه، ينبغـي أن يكون منطلق الحـوار الثقافيّ الدوليّ هـو عمليّات الاختلاف والتباين التي تجري بالفعل داخل الثقافات التقليديّة، وتشمل عمليًّا العالم كلّه[12]. لذا ليس لنا أن نندهش حينما نجد الدراسات الدوليّة حول الإطار القيميّ للمجتمعات تؤكّـد أنّ التصدّعات الثقافيّة هـي داخل الحضارات، وداخل كلّ مجتمع على حدة، وليست بالضرورة في ما بين تلك الحضارات والمجتمعات[13].

(١٠) ديتر سنغاس، **الصدام داخل الحضارات**، الطبعة ١ (القاهرة: دار العين للنشر، ٢٠٠٨)، الصفحة ١٥.
(١١) انظر، **الصدام داخل الحضارات**، مصدر سابق، الصفحة ١٩.
(١٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢١.
(١٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢١.

٦. كلّما توغّلت عمليّات التحديث ازدادت حرارة الانتماءات التقليديّة، وحمي وطيس النزاع بين الثقافة الواحدة وتعدّديّة القيم الحياتيّة، ومآلات هذا الصراع إمّا التجديد أو الاستمرار بالمقاومة - حسب رأي صاحب الفرضيّة.

وهنا، على هامش هذه النقطة، لا بدّ من أن نذكر أنّ هذه التعدّديّة تصبح مرضًا حسب المعايير الغربيّة حينما تتضارب مع حفظ مركزيّة الجنس والدولة الحضاريّة، والتي ليست إلّا الدولة القوميّة المنتشرة استعماريًّا.

٧. إنّ القيام بمثل هذا التحديث في الحقل الإسلاميّ يحتاج - حسب الفرضيّة - إلى إعادة قواعد الشريعة إلى مناخات انطلاقها، وقراءة النصّ قراءةً تاريخيّةً ألسنيّةً، والتأكيد على أنّ ما نحن عليه ليس ما كانت عليه الشريعة في ابتداءاتها. لذا، فتجسير العلاقة بين الإسلام والغرب إنّما يمرّ بهذه الحركة الإصلاحيّة لفكره، لتكون حركةً جذريّةً تفرّق بين معنى الديموقراطيّة والشورى، وبين الشريعة والقانون. هذا فضلًا عن أنّ مشكلة التنمية تمنع، وعلى الرغم من التلاوين الثقافيّة المضافة كلّها، من القيام بتجسير العلاقة بين الإسلام والحداثة، في الوقت الذي ينبغي أن نلحظ فيه أنّ القيم الآسيويّة (من مثل إعلاء قيمة الأسرة، والجماعات، والتكوينات الجمعيّة، وكذا توفّر الحسّ بالنظام والأخلاق العامّة، واحترام السلطة المرجعيّة لأشخاص بعينهم، أو المكانة الاجتماعيّة، أو السنّ، أو غير ذلك)، هذه القيم تبدو في ترابطها مع الاقتصاد الحديث والكفوء والمنافس دوليًّا تعبيرًا عن نمط مميّز للحداثة الآسيويّة[١٤].

ومن ثمّ يخلص سنغاس إلى ضرورة الاعتراف «بالتحدّي الفكريّ الذي يواجهنا، وهو نشوء فلسفة مبنيّة أو نابعة من المقارنة بين الثقافات»[١٥].

ثمّ يرسم أولويّات هذا الحراك الفلسفيّ، إذ في الوقت

الذي يراودنا الأمل في إجراء حوار مثمر بين الثقافات، ومن ثمّ صوغ فلسفة سياسيّة واجتماعيّة مقارنة بين الثقافات، فإنّ هذا الأمل معقود على واقع أنّ جميع الثقافات تعاني اليوم المزيد من الصراع والاضطراب الداخليّ، أكثر ممّا عانت في الماضي. وأدّى هذا إلى أنّها أصبحت أكثر تأمّلًا

(١٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٧.

(١٥) المصدر نفسه، الصفحة ٣١.

لذاتها، وليس بالإمكان الشروع في حوار مثمر وحداثيّ بين الثقافات إلّا في ظلّ هذه الشروط. ولن يكون فقط حوارًا بين ثقافة وثقافة، بل بين القطاعات الثقافيّة في كلّ أنحاء العالم[16].

***

هذا، وإن كنّا هنا نوافق على مثل هذه الحواريّة الداخليّة للحضارات، إلّا أنّ ما ينبغي الإلفات إليه، هو إيماننا بأنّ الأسئلة الإشكاليّة المركزيّة لا سيّما تلك المتعلّقة بقيم الجماعات، والسياسة، والحضارات، لم تعد إشكالات ينفصل فيها الخاصّ عن العامّ، أو الداخل عن الخارج، لذا ففي الوقت الذي نبحث فيه عن هذه الجدليّات الثقافيّة. لا بدّ من أن نقدّم مشروعًا ينبني على فلسفة قيم كونيّة يلحظ القيم بذاتها، من جهة، والقيم النابعة من إرث الكنوز الحضاريّة التي يأخذ فيها الدين موقعه الأكثر تأثيرًا، من جهة ثانية، ثمّ القيم النابعة من التجربة الحيّة المعاشة في علاقة الحضارة بذاتها، أو بغيرها من بقيّة الحضارات. واقتصار هذه المشاريع السابقة على الثقافات المتداولة في حركتها العمليّة، وحدها، لا يسجّل في الواقع إلّا رأس الجبل من القيم المؤثّرة في حياة المجتمعات والحضارات. كما أنّ جعل الهدف هو التحديث، تحديدًا، فيه مصادرة لنتائج أيّ نقاش جدّيّ، بل فيه تحوّل لفلسفة الحضارة أو الثقافة إلى أيديولوجيا حضارة وثقافة تأتي من سياق غربيّ محدّد لخدمة مشروع الحضارة الكونيّة بصورتها المتمثّلة بقوّة التوسّع الاستعماريّ للولايات المتّحدة الأميركيّة وسطوته، والذي ظهر كيف أنّ بموجبه يتمّ الحكم على القيم والحضارات والشعوب على ضوء إرساء مفادات جديدة لمعنى الهويّة والأحكام المتعلّقة بها، بحسب قرب تلك الهويّات من «الدولة – الحضارة» أو بعدها عنها. وهنا سوف نقدّم واحدة من المساهمات المنطلقة من الانتماء الإسلاميّ لمعالجة فلسفة القيم البانية لأفق لقاء بين الحضارات ومكوّنات لمواطنيّة كونيّة.

## قراءات إسلاميّة لموضوعة القيم والحداثة والحضارة

على الرغم من علمنا بأهمّيّة المساهمات الأولى التي تلت انهيار الدولة العثمانيّة، وصعود سيادة الغرب في العالم الإسلاميّ وما أفرزته هذه المرحلة، وما تلاها من مرحلة ثقافة الإسلام الحركيّ التي مثّلتها الأحزاب الإسلاميّة، فإنّنا سنقصر معالجة هذه الموضوعة على بعض

(١٦) المصدر نفسه، الصفحة ٥٠.

النتاجات الإسلاميّة المتّصلة بمشاريع ثقافيّة حواريّة مع الحداثة، أو تلك المتّصلة ببناء أفق لمشروع حضاريّ إسلاميّ أخذت معالمه تتّضح بعد قيام الثورة الإسلاميّة في إيران، وبنائها دولةً تحتضن هذا المشروع.

أمّا النموذج الأوّل الذي سنعالجه فهو مشروع **العالميّة الثانية للإسلام**، الذي تولّد عنه مشروع ثقافيّ تحت عنوان **إسلاميّة المعرفة** التي سعت إلى مواجهة النتاج الثقافيّ والفكريّ الحداثويّ بأسلمة هذا النتاج. وبغض النظر عن مدى موفّقيّة هذا المشروع، وعن الإشكاليّات المنهجيّة التي وقع فيها، فإنّ اللافت فيه هو اعتباره أنّ العلوم حياديّة الذات والشكل، وأنّها لو أعطيت روح قيم غربيّة فستوظّف غربيًّا، كما أنّها لو نفخ فيها من روح القيم الإسلاميّة فستتّجه نحو التماهي أو التكامل مع الأطروحة الثقافيّة الإسلاميّة. ما يعني أنّ الإيجابيّة هي القيمة الحاكمة في مثل هذا المشروع، ولو انطوى على قيمة إضافيّة حكمت المسار الرؤيويّ للمشروع، وهي التوفيقيّة بين النتاجات الحضاريّة، بل بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانويّة والرافد الإسلاميّ، توفيقيّة قد يستشعر القارئ دخولها بشكل إسقاطيّ. ولعلّ من أخطر تجلّيات هذا المشروع الأساس هو ما قدّمه محمّد أبو القاسم حاجّ حمد في كتابه **الحاكميّة** من قراءة نقديّة لمفهوم الحاكميّة عند الحركات الإسلاميّة، ومحاولته التأسيس، على بناءات قرآنيّة، لمفادات قسّم فيها مفهوم الحاكميّة إلى مراحل من التوظيفات القيميّة.

**أوّلها**: اعتبار أنّ الحاكميّة تندرج في سياق الجبريّة اللاهوتيّة التي إذا ما ارتبطت بالتشريع فإنّ الله سيعمد فيها إلى أمور أربعة، هي: (١) قيادته المباشرة للمجتمع، فما دور الأنبياء إلّا إجراء التنفيذ اليوميّ؛ و(٢) أن يُبرز خوارق الهيمنة على الطبيعة والإنسان؛ و(٣) أن يحدّد لحاكميّته أرض مقدّسة؛ و(٤) أن يقابل كلّ خطيئة بعقاب صارم ومباشر.

**ثانيها**: حاكميّة الاستخلاف، التي يقودها ملوك لا أنبياء، من مثل داوود وسليمان، عليهما السلام، وهي تقوم على قاعدة التسخير لقوى الكون.

**ثالثها**: الحاكميّة البشريّة، والتي تلت مرحلة نبوّة رسول الله محمّد، صلّى الله عليه وآله، إذ صارت الرسالة الإلهيّة خطابًا عالميًّا لا ينحصر بالقبليّة؛ «ثمّ نفهم حاكميّتنا البشريّة التي تتجاوز بنا عبر الكتاب (**أي القرآن**) ضيق اللاهوت الجبريّ، وضيق العلمانيّة باتّجاه الوعي

الكونيّ المطلق»[١٧]. لذا، وجّه اهتمامه إلى إصلاحيّة تتجاوز قراءة النصّ، أو اعتماد مقاصده أو معرفتها، نحو السير في خلفيّات النصّ، إذ

> بالمنهجيّة القرآنيّة كوعي يعادل موضوعيًا الوجود الكونيّ وحركته، وعبر الجمع بين القراءتين، حيث يتحقّق الوعي الإنسانيّ بالوحدة الجدليّة الرابطة بين الغيب والإنسان والطبيعة، يطرق الإنسان أبواب عالميّته الإسلاميّة الشاملة. وكذا يطرق أبواب وجوديّته الكونيّة[١٨].

لكنّ المشروع في حقيقته لم يسعَ – وعلى الرغم من مفرديّاته الممكنة في مقابلة الحداثة الغربيّة على محوريّة البشريّة – إلّا إلى حلّ مشكلة قيم المعرفة العلميّة المعاصرة، وإعطائها صفة العالميّة. باعتبار أنّ العالميّة صارت واقع الحياة المعاصرة.

أمّا النموذج الثاني فهو الذي قدّمه المفكّر المغربيّ طه عبد الرحمن في مساهمته التي قدّمها حول قراءة الحداثة، والتي ميّز فيها بين روح الحداثة، وهي روح عامّة مبنيّة على جملة من القيم الخاصّة، ومصداق الحداثة التي تختلف من حضارة لأخرى، والتي تمثّل فيها الحداثة الغربيّة مجرّد نموذج له خصوصيّاته القيميّة، وهو أمر لا يمنع الإسلام والمسلمين من أن تكون لهم حداثتهم وقيمهم الحداثويّة الخاصّة أيضًا.

فبعد أن أخذ عبد الرحمن باستعراض التعريفات الخاصّة بالحداثة من مثل أنّها حقبة تاريخيّة متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، أو هي مجموعة مواصفات طبعت هذه المرحلة، أو هي النهوض بأسباب العقل والتقدّم والتحرّر، أو هي ممارسة السيادة على الذات، والطبيعة، والمجتمع، عن طريق العلم والتقنيّة، ومن قائل إنّها قطع الصلة بالتراث، وإنّها العقلنة، أو الديموقراطيّة، أو حقوق الإنسان، إلى غير ذلك، ليخلص إلى تبنّي ما قاله يورغن هابرماس J. Habermas بأنّها مشروع غير مكتمل. ومن هنا، فإنّ عبد الرحمن يطرح رأيه بأنّ روح الحداثة غير واقع الحداثة الغربيّ. وأنّ هذه الروح الخاصّة بالحداثة تقوم على مبادئ ثلاث، هي: مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول[١٩].

وأنّها بمقتضى المبدإ الأوّل فإنّها تنقل الحضارة من القصور والتبعيّة إلى الرشد والاستقلال

---

(١٧) محمّد حاجّ حمد، **الحاكمية** (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠)، الصفحة ٣٥.

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ١١٧.

(١٩) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، الطبعة ١ (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٦)، الصفحة ٢٤.

كمـا الإبـداع. وبمقتضى المبدإ الثـاني، فإنّها تؤمّـن الانتقال من حال الاعتقـاد إلى الانتقاد القائـم على ركنين: التعقيل والعقلنة، أي التفصيل في الأمور للتمييز بينها. أمّا بمقتضى المبدإ الثالـث، فإنّ الأصل في الحداثة الإخراج من حـال الخصوص إلى حال الشمول. والمقصود مـن الخصوص، حدود مجال المعلومة، وحدود المجتمع. أمّا الشمـول، فإنّه يتوسّع بالحداثة إلى كلّ مرافق الحياة فتؤثّر في مجالات الفكر، والدين، والعلم، والأخلاق. أمّا التعميم الذي تقدّمه الحداثة فهي تجاوزها لمجتمع خاصّ نحو العالميّة[٢٠].

وبهـذا، فإنّا نلحظ الطابع القيميّ الحاكم على المبحث بمجمله، بحيث لا يمكن الدخول إلى الحداثة، بما هي روح الحضارة القائمة ذات الحاكميّة السياديّة، إلّا من باب تفصيل القيم البانيـة لها والمتفرّعة عنها، كما يمكن أن نلحظ أنّ هـذا لا يشكّل موقفًا سلبيًّا من المصطلح الحميـم عند الغرب. بل هو واحد من تقاطعات الصلة الكونيّة بجدليّة بانية للرسالة العالميّة، والتي لم يتخلّ الباحث عن تقديم نموذج إسلاميّ حيّ يحمل كلّ مكوّناتها القابلة للتعميم – حسـب رأيه، والذي طرحه في كتابه **الحداثة والمقاومة**. فقال، بعد قيامه بتقديم تعريفه الخاصّ للحداثة،

> إنّ الحداثـة عبـارة عن نهوض الأمّة، كائنةً مـا كانت، بواجبات واحد من أزمنـة التاريخ الإنسانيّ بمـا يجعلهـا تختصّ بهذا الزمن من دون غيرهـا، وتتحمّل مسؤوليّة المضيّ بـه إلى غايته في تكميل الإنسانيّة[٢١].

إذًا، لا بـدّ من حراك يبعث الحياة من داخـل الحضارة نفسها، ولا بدّ من جهد واجتهاد لتحقيـق الأهـداف والقيم الإنسانيّة العليـا. ويعتقد أنّ الحكومـات الإسلاميّة، وإن فقدت القـدرة على إحداث مثل هـذه الغاية، إلّا أنّ الشعوب بحركاتهـا المقاومة، باعتبار المقاومة قيمـة تتفرّع عن أصول القيم الكبرى، هي المؤهّلة لقيادة المشروع الحداثويّ الإسلاميّ. من هنا، فإنّه يقول

> إنّ النمـوذج الإسلاميّ في المقاومة، متمثّلًا في حـرب تمّوز ٢٠٠٦ أدخل الأمّة في طور فاصل من أطوار الحداثة الإسلاميّة التي ابتدأت يوم أن قرّرت الأمّة أن تتولّى أمرها بنفسها[٢٢].

---

(٢٠) انظر، **روح الحداثة**، مصدر سابق، الفصل الأوّل.

(٢١) طه عبد الرحمن، **الحداثة والمقاومة**، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠٠٧)، الصفحة ٢٠.

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٢.

إلّا أنّ هذا النموذج لمقاربة الحداثة ليس على السياق نفسه مع من يرفضون مبدأ الحداثة ومشتقّاته من الإسلاميّين، إذ يعتبرون أنّ نهوض حضارة الأمّة يقوم على مقصد التجديد لا الحداثة.

أمّا النموذج الثالث فهو الذي يمثّل الوعي المتوتّر في رفض أيّ مقولة تنتمي إلى الغرب وحضارته، ومن موقع أنّه لا يمكن للقيم الإسلاميّة أن تستقيم على وفاق مع قيم الحضارة الغربيّة. ويُعدّ عبد الوهّاب المسيري في كتابه **العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة** واحدًا من أكثر المتبنّين لهذا التناقض القيميّ بين حضارتي الإسلام والغرب. وهو تناقض عبّر فيه عن سلبيّة الحضارة والحداثة الغربيّة في مقالة مطوّلة له في مجلة **وجهات نظر** بعنوان «نحو حداثة إنسانيّة»، اعتبر فيها أنّ التعريف الذي قدّمته الحداثة لنفسها على مستوى المعاجم ليس هو ما يعبّر عن حقيقتها بحسب الواقع والمسار التاريخيّ للحداثة الغربيّة. إذ إنّها ليست مجرّد استخدام للعقل، والعلم، والتكنولوجيا، بل هي استخدام ذلك كلّه بشكل منفصل عن القيم. علمًا أنّ العالم المتجرّد عن القيم هو عالم منفصل عن الإنسان، عالم الصيرورة المادّيّة، حيث يخضع الإنسان لسطوة المادّة، ويقع رهن النسبيّة وعدم القدرة على التمييز بين الخير والشرّ. ففي غياب القيم المطلقة يصبح الفرد أو الجماعة مرجعيّة أنفسهما، والخير ما يرونه ضيرًا، وكذا الحقّ والصواب. «وقد أدّى هذا إلى ظهور القوّة والإرادة الفرديّة كآليّة واحدة لحسم الصراعات وحلّ الخلافات»[٢٣].

وهكذا رأى المسيري، سواء في تحليله للحداثة أو العلمانيّة، أنّ كلًّا منهما يقوم على قيم غربيّة بحتة نزعت القداسة عن العالم، وشيّأت الإنسان، وطرحت العقلنة والترشيد لتحوّل المعاني، والروح، والقيم، إلى مجرّد أرقام، وهذا ما يفتح العالم على القلق الذي لا منفذ منه إلّا بالعودة نحو القيم المطلقة. إلّا أنّ هذا النموذج من النفاذ للمنظومة الغربيّة يضعنا على أبواب توقّع البديل من دون أن نلمس عندهم ما يلج في قلب المشروع العملانيّ للحضارة الإسلاميّة.

ولعلّ اهتمامهم بالجانب المعرفيّ فاق كلّ اهتمام. لكن، والحقّ يقال، إنّ مشروع طه عبد الرحمن قد دخل إلى موضوعات القيم الإنسانيّة والحضاريّة من نافذة الطروحات المعرفيّة

(٢٣) انظر، عبد الوهّاب المسيري، **العلمانيّة الشاملة والجزئيّة**، الطبعة ١ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)؛ وانظر كذلك، مجلة **وجهات نظر** ٨٩ (القاهرة: الشركة المصريّة للنشر العربيّ والدوليّ، ٢٠٠٦).

العميقـة لمبـادئ القيم الإسلاميّـة، بحيث إنّنا لا نستطيـع في أيّ مبحث للقيـم أن نتجاوز طروحات هذا المفكّر النوعيّة التي، وإن غلبت عليها الروح الصوفيّة، يبقى لها قصب السبق في التصدّي لهذا الموضوع البالغ الحساسيّة.

أمّا النموذج الرابع فهو الذي واكب من موقعه الاجتهاديّ مرحلة ثقافة الإسلام الحركيّ، لا سيّمـا في تحدّياتـه مع المدّ الشيوعـيّ واليساريّ، ثـمّ تفاعل مع مرحلـة بدايات الإسلام الحضـاريّ الذي بنى لنفسه دولته الخاصّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة. وهذا النموذج يتمثّـل بالسيّد محمّـد باقر الصدر الذي سعـى إلى المزاوجة بين الاجتهـاد الفقهيّ ومواكبته الفكريّة للنموذج الماركسيّ، وبعضـ مظاهر اللبراليّة الرأسماليّة. وقد صنّف - بسبب هذه المزاوجـة – كتابَي **فلسفتنا** و**اقتصادنا** كمسعًى جدّيّ لخوضـ غمار الجدل الدينيّ والفلسفيّ مع الماركسيّة، وكمحاولة لرسم بعض معالم المذهب الإسلاميّ على المستوى الاقتصاديّ.

إلّا أنّ أفـكار السيّـد الصدر، وانطلاقًـا من مرحلة الإطلالة على الشـأن العامّ من موقع الناقد لبعض الأنظومـات الغربيّة، وعلى الرغم من معايشته المرحلة الأولى لبدايات الإسلام الحضـاريّ، ما برحت تتمحور حول أنّ المشكلة الأساس في العالم هي المشكلة الاجتماعيّة. من هنا، رأينا كيف أنّه توّج مرحلته الأولى بكتاب **المدرسة الإسلاميّة** الذي قال فيه إنّ

> مشكلـة العالم التي تملأ فكر الإنسانيّة اليوم، وتمسّ واقعها بالصميم، هي مشكلة النظام الاجتماعيّ التي تتلخّص في إعطاء أصدق إجابة عن السؤال الآتي: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانيّة وتسعد به في حياتها الاجتماعيّة؟[٢٤].

فالمشكلة الاجتماعيّة، إذًا، هي الأصل، ولا حديث له حول أفق حضاريّ ما، وإن عمل دومًـا وبجدّ على البحث عـن منظومة الموضوعات الاجتماعيّـة الحسّاسة من مثل المذهب الاقتصـاديّ، أو المذهب الفكريّ، ولقد كان يدمج على الـدوام هذه القراءات بأصول من القيـم العليا البانية لتلك الأنظومات الثقافيّة والاقتصاديّة وغيرها.

وتأسيسًـا علـى هذه المرحلة مـن حياته الفكريّة التـي غلب عليها إطـار المعالجة النقديّة للأنمـوذج الماركسـيّ في قراءته المعرفيّـة بالأساس، وللنمـوذج الغربيّ بالتبـع، ومع التقائه بالمرحلة الثانية من تطوّره الذي واكب فيها مشروع الإسلام الحضاريّ، فإنّه أخذ يقدّم بعض

---

(٢٤) محمّد باقر الصدر، **المدرسة الإسلاميّة** (بيروت: دار الزهراء، ١٩٧٣)، الصفحة ١١.

القـراءات للنهضة الإنسانيّـة للإسلام، وبيّن كيف أنّها تُبنى على قيـم قرآنيّة مؤسِّسة للحياة المستقبليّـة، وكيف أنّ هذه النهضة تطمـح لتأخذ موقعها الرائد في بنـاء المشروع السياسيّ للإسـلام والمساهمة التاريخيّـة في بناء العالم، وإن على أصول من القيـم السامية الناشئة من مبـدإ الاستخلاف الإلهيّ. وعلى الرغم من إرهاصات التنـوّع الثقافيّ الذي يشي بإمكانيّة التقدّم نحو بناء فكر وقيم حضاريّة إسلاميّة خاصّة، لم يعالج مشروع السيّد الصدر موضوعة الحضارة بشكل مباشر، على الرغم من قراءته أهمّ عناصر مرتكزات الحضارة في كتاب **السنن التاريخيّة في القرآن**، وهي

أوّلًا الإنسـان؛ ثانيًـا الأرض أو الطبيعـة على وجه عام؛ ثالثًـا العلاقة المعنويّة التـي تربط الإنسان بالأرض والطبيعـة، وتربط، من ناحية أخرى، الإنسان بأخيه الإنسـان، وهذه العلاقة المعنويّة هي التي سمّاها **القرآن الكريم** بالاستخلاف[٢٥].

فعلـى الرغم من تقديم السيّد الصـدر مرتكزات البناء الحضاريّ، فإنّـه أطلق عليها اسم عناصر المجتمع. فهل ثَمَّ موقف سلبيّ تجاه الحضارة؟ أم أنّ المصطلح لم يكن واردًا في ثقافته؟ أم أنّ العقل المسلم لم يشتغل بالحضارة، بمعناها الفعليّ، إلّا كتاريخ مضى، وهو لم يعد يطمح لها بعد ذلك؟

هـذا مع العلم بأنّ السيّد الصدر بكّر بربط عقيدة خروج المهديّ، عجّل الله تعالى فرجه الشريـف، بحدوث فراغ حضـاريّ تعانيه الإنسانيّة، ما يستلزم التمحـور حول أمل يتمثّل بحضارة تختلف عـن الحضارات القائمة. وهذه الحضارة هـي الإسلاميّة الواعدة بخروج المهـديّ الموعـود. فهو في معرض معالجتـه الظروف التي سيخرج فيهـا المهديّ، عجّل الله تعالى فرجه الشريف، يقول

هناك افتراض أساسيّ واحد بالإمكان قبوله على ضوء الأحاديث التي تحدّثت عنه، والتجارب التي لوحظـت لعمليّات التغيير الكبرى في التاريخ، وهو افتراض ظهور المهديّ، عجّل الله تعالى فرجه الشريـف، في أعقاب فراغ كبير يحـدث نتيجة نكسة وأزمة حضاريّة خانقـة. وذلك الفراغ يتيح المجـال للرسالة الجديدة أن تمتـدّ. وهذه النكسة تهيّء الجوّ النفسـيّ لقبولها، وليست هذه النكسة مجـرّد حادثـة تقع صدفةً في تاريـخ الحضارة الإنسانيّـة، وإنّما هي نتيجة طبيعيّـة لتناقضات التاريخ

(٢٥) محمّد باقر الصدر، **السنن التاريخيّة في القرآن** (بيروت: دار التعارف، ٢٠٠٥)، الصفحة ٩٨.

المنقطـع عن الله، سبحانه وتعالى، التي لا تجد لها في نهاية المطـاف حلًّا حاسمًا، فتشتعل النار التي لا تبقي ولا تذر. ويبرز النور في تلك اللحظة ليطفئ النار ويقيم على الأرض عدل السماء[٢٦].

إنّنـا نتلمّس في هذا النصّ وعيًا خارج إطـار اللحظة، فهو يعيش الحضـارة الإسلاميّة مستقبـلًا جديدًا بقيـادة العصمة الإلهيّة التي يمثّلها القائد الإلهـيّ ضمن ظروف موضوعيّة ونفسيّـة تجعل اللجـوء إلى الدين الملاذ الذي يُخـرج الإنسانيّة، بسبـب انقطاعها عن القيم المطلقـة، من ظلمات الألم والعـذاب والقلق إلى عدل السماء، بعد أن تتّصل الأرض بالسماء عبر قيم إحقاق الحقّ والعدل.

أمّا الأنموذج الخامس فهو الذي انطلق من محوريّة قيم العدالة الإلهيّة في مشروعه التنظيريّ المواكب لحركـة الواقع، والذي عاش في أحضان قيادة ثوريّة إسلاميّة طامحة إلى بناء الإسلام الحضـاريّ المعاصر. تمثّل في مرتضى المطهّري الذي أكثر ما ركّز أبحاثه على قيم الإسلام في معالجاتـه المتنوّعة، إذ ركّـز على (١) قيم التوحيد في الرؤية الإسلاميّة للعالم، و(٢) قيم الحقّ عنـد مناقشته للقيم النسبيّة، و(٣) قيم العدالة في مقاربة الإسلام لمتطلّبات الحياة والإنسانيّة بمتغيّراتهـا، و(٤) قيـم الحرّيّة والاستقلال عند مواكبته لبدايـات النهضة الإسلاميّة المعاصرة لمشروع الإسلام الحضاريّ الذي ابتعثه الإمام الخمينيّ، قدّس سرّه.

هـذا ويمكننـا القول إنّه نظّر للعدالـة أو العدل كقيمة مركزيّة كـبرى في الرؤية والتفريغ الإسلاميّ،

فـإذا دقّقنـا النظر في **القـرآن** وجدناه يدور حول محـور واحد هو العدل. فالعـدل في القرآن قرين التوحيـد، وركن المعاد، وهـدف تشريع النبوّة، وفلسفـة الزعامة والإمامة، ومعيـار كمال الفرد، ومقياس سلامة المجتمع. ففـي الموارد التي يتعلّق فيها العدل بالنبوّة أو التشريع والقانون، فإنّه يعتبر معيـارًا ومقياسًـا لمعرفة القانون، أمّـا في الموارد التي يتعلّق فيها بالإمامة والقيـادة فإنّه يعدّ نوعًا من اللياقة، وفي الموارد الأخلاقيّة يعتبر أملًا إنسانيًّا، وفي المجالات الاجتماعيّة يعدّ مسؤوليّةً[٢٧].

فالعـدل في الإسـلام، حسب المطهّري، قيمة تنطـوي في **القرآن الكـريم** على امتدادات تتّصـل بالتوحيـد بإفاضـة الكمـالات اللائقـة بالموجودات. وهـي، أي هـذه القيمة، سرّ

(٢٦) محمّد باقر الصدر، **بحث حول المهديّ** (بيروت: دار التعارف، ١٩٨١)، الصفحة ٩٠.

(٢٧) مرتضى مطهّري، **العدل الإلهيّ**، الطبعة ٣ (بيروت: الدار الإسلاميّة، ١٩٩٧)، الصفحتان ٤٦ و٤٧.

الحساب يوم القيامة، وعليها ينبني حكم مصير الإنسان، وهي الغاية العظمى لبعثة النبوّات والرسالات، كما أنّها ملاك تكامل جهاد الفرد في بناءاته الذاتيّة والنفسيّة المتّصلة بانعكاس العدل على موقع الإنسان في تدبيره للحياة، والشأن العامّ، ومستويات تحمّله للمسؤوليّة، بل إنّ قيمة العدل هي التي تعطي للمبادئ الأخلاقيّة أفقها الإنسانيّ الذي يثمر أملًا وتوقًا طامحًا نحو السعادة والكمال. وجملة هذه القيم المتفرّعة عن قيمة العدل الكلّيّة والمتسامية النابعة من قيمة الارتباط بالمطلق سبحانه هي التي تقدّم منارات التفكّر في بناء الحضارات، ومصيرها، ومسارها في علاقاتها، أو في تأسيساتها، والتي لا بدّ أنّها تنتظر تحقّق هذه القيم، ببعدها الفلسفيّ والنظريّ، بالنموذج العمليّ الذي يولّد قيمًا خاصّةً بحدود معيّنة، أو محكومة بحيثيّات زمنيّة ومكانيّة تشاطر القيم العليا روحها النافحة حياةً وتساميًا في المطلب والأصل الإنسانيّ.

وحول طبيعة القيم وأنواعها عند المطهّري، يتحدّث صاحب كتاب **مبدأ العدل** عند الشهيد مرتضى المطهّري عن أنّ المطهّري يلفت إلى وجود نزعات مقدّسة عند الإنسان، ووجود نزعات تمحوريّة. ومقصوده بالنزعات التمحوريّة أن ثَمَّ قيم تدور مدار محورها وجودًا وعدمًا. وعلامة قيمة شيء لشيء هي مؤثّريّته فيه. ويدور هذا التأثير مدار الحاجة والنقص بأن يكون سادًّا للحاجة ومتمّمًا للنقص. وتارةً ننظر إلى القيم المحوريّة كعلاقة مباشرة بشيء معيّن، مثل قيمة الأمن للاستقرار النفسيّ عند الإنسان مثلًا، وأخرى ننظر إلى علاقة قيمة معيّنة بالإنسان لا بذاته، بل لتأمين احتياجات أخرى من الكمالات والرفاهيّة والمتع[٢٨].

إلّا أنّ للشهيد المطهّري نظرةً خاصّةً للنزعات المقدّسة غير التمحوريّة، إذ يرى أنّها نزعات يراها الإنسان في وجدانه في مرتبة أعلى وأرفع. وكلّما ارتفع ميزان تمسّك الإنسان بهذه الميول، ازداد اعتبار الناس لرفعة هذا الإنسان.

وهكذا، فإنّ مبحث القيم عنده انطلق من قيم تتجاوز الإنسان ليطمح لها في كيانه ووجدانه، وهي القيم العليا، وقيم تتمحور حول الإنسان، وهي القيم التي تتفرّع وتتشعّب حسب المصالح والاحتياجات والرغبات الإنسانيّة، ومنها ما هو ماديّ مآله الزوال، ومنها

(٢٨) انظر، سمير خير الدين، **مبدأ العدل** (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠٠٩)، الصفحة ٢١٥.

مـا هو معنويّ يحفظ استمرار الذات، إلّا أنّ هذا النـوع من مباحث القيم يلبّي قراءة الحياة الفرديّة للإنسان، أو الفرد داخل جماعته، إلّا أنّها لم تصل لتكون أبحاثًا تطال القيم الحضاريّة أو المؤسِّسـة للحضارة مباشرةً، وإن كانت في بعض مظاهرهـا تصلح لتكون القيم المؤسِّسة للقيم الحضاريّة الإسلاميّة.

## القيم الإسلاميّة أمام التحدّي الحضاريّ

انطلاقًـا مـن سياقات ما مرّ معنا، من المفيـد أن نؤكّد أنّ العقل المسلـم اليوم يعيش تحدّيات حقيقيّة تجاه المشروع الحضاريّ، إلّا أنّ المساهمات التي قدّمها اقتصرت على أجزاء مفصولة مـن نقد الحضارة الغربيّة، وعلى تقديم تأمّلات أو أبحاث ومعالجات لقيم فلسفيّة، وقرآنيّة، ومجتمعيّـة، تصلح بمستـوًى من المستويات للاعتمـاد عليها في مقاربة المشـروع الحضاريّ الـذي لا يزال هذا العقل يعيشه كمنجز من ماضٍ مجيد، يـترك في النفس الأسى من فقدانه، وكأمل مستقبليّ يتمنّاه، ولا يلج فيه. وذلك بسبب عدم معايشة الرساليّين المسلمين لمشروع حضـاريّ إسلاميّ فعليّ، يمكن البناء عليـه بطروحات نظريّة وفكريّة. وهنا لا بدّ من النظرة إلى المحيـط الإسلاميّ الـذي تعايش حكوماته فواصل حادّة عـن شعوبها، وانفصامات في شخصيّتها السياسيّة والفكريّة - الدينيّة.

فلا تزال الدول ذات الغالبيّة المسلمة تتعامل مع الأطروحة الإسلاميّة كبصمة بروتوكوليّة في دستـور البلاد المتماهي مع فصـل الدين عن الشأن العامّ، أو وضعه تحت تصرّف الحاكم، وبمـا يحقّق توظيفـات رغباتـه وسياساته، فمـن الإرث الـذي كانت تمثّله تركيـا للخلافة الإسلاميّـة وانعطافهـا الحادّ نحو العلمانيّـة الصلبة، ثمّ الاستفاقة الإسلاميّـة التي لم تتصالح بعـد مع استقـرار واضح في نموذجها، إلى مصر التي على الرغم مـن ما تمثّله من دور رياديّ للمؤسّسـة الدينيّة (أي الأزهر)، فإنّها شقّت طريق الربط الثقافيّ عربيًّا مع الغرب، وابتعثت نهضة القوميّـة الغربيّة في المنطقة، ووصولًا إلى مآلات اصطفافها بالمشروع الأميركيّ الذي يعمـل على توليد شـرق أوسط جديد يحفظ لإسرائيـل مركزيّةً خاصّـةً، إلى المملكة العربيّة السعوديّـة، التـي وعلى الرغم من دورهـا وموقعها المعنويّ، فإنّهـا لم تستطع الخروج نحو النموذج الإسلاميّ في قيم السيادة والسلطة السياسيّة، فضلًا عن تحقيق شرط التمثيل المستقلّ للحضـارة الإسلاميّة بسبب وجوه العلاقـات الدوليّة التي ترتبط بها، مـا أفسح في المجال

لإيـران، وعلى الرغـم من اللغة والقوميّة والمذهـب كمعوّقات انتشار لهـا في العالم العربيّ - الإسلامـيّ، بأن تتفرّد بمطمح تقديم النمـوذج الإسلاميّ الذي يطلّ على خلق مناخات حضارة إسلاميّة جديـدة، تدخل في مناخات من حراك الحوار والصراع الحضاريّ مع بقيّة الحضارات، لا سيّما الحضارة الغربيّة المركزيّة، الأميركيّة منها، أو تلك المتفرّعة أوروبيًّا.

الأمـر الـذي يفرض علينا منهجيًّـا أن ندرس إرهاصات ولادة الحضـارة الإسلاميّة من خـلال النمـوذج الإيرانيّ الذي قـدّم فيه رائده المؤسّـس الإمام الخمينيّ، قدّس سرّه، نقطة انطلاق نظريّة نحو هـذا المشروع الحضاريّ، كما أنّه عمل وقيادة الثورة والدولة الإسلاميّة علـى صوغ حراك عمليّ انطلاقًا مـن أصول النظريّة التي قدّمها الإمـام الخمينيّ ومبانيها، والتي تمّ التوافق على تسميتها بنهج الإمام الخمينيّ، أو نهج ولاية الفقيه. وهو نهج لم يقتصر على بناء الدولة، وإن كان للدولة موقعها المركزيّ فيه، إلّا أنّه تعدّى ذلك نحو بناء مؤسّسيّ لمرافـق الدولة التي أخذت تؤسّس لانتماءات يصحّ تسميتها في رحاب الحاكميّة الإسلاميّة، وللمـرّة الأولى، بمؤسّسات المجتمع المدنيّ التي تتوسّـط العلاقة بين الدولة والمجتمع الأهليّ بانتماءاته الدينيّة والتقليديّـة. كما أنّ لهذا النموذج دوره المتميّز في حلبة الصراع الحضاريّ عبر ما تثيره إسلاميّة النظام، من جهة، وطموحات التقدّم العلميّ، والتقنيّ، والثقافيّ، الذي بـدأ يثير القلق في مخيال الغـرب عمومًا، ودولة الحضارة العالميّة تحديـدًا. بل هو تعدّى هذه الحـدود نحو تواصـل لنموذجه مع شعـوب وتيّارات وحركات في المنطقـة تتجاوز الأطر المذهبيّة، وتمثّل الريادة الشعبيّة في بلدانها، كما تمثّل قيادة التصدّي لأهمّ قضايا المنطقة، وهي قضية فلسطين والصراع الوجوديّ مع إسرائيل، ما يوفّر لهذا النهج الإطار الجديد للمراجعة الداخليّة للحقل الإسلاميّ بمستوياته المتنوّعة والمتعدّدة، وهو شرط الدخول إلى الحوار العالميّ بين الإسلام الحضاريّ والحضارات الأخرى.

انطلاقًـا من ذلك، وانطلاقًا من الاستفادة من كلّ جهـد تنظيريّ للمراحل السابقة التي عالجـت هواجس الأمّة، يمكن لنا مقاربة الموضوع الحضاريّ من منطلق مبحث القيم، دون غـيره، ذلك أنّ الثقافـة لا تمثّل بؤرة المعنى في فهم الحضـارة الإسلاميّة بسبب الاختلاطات التـي عانتها في معـترك ملاقاتها للصدمة الحضاريّـة مع الغرب. كمـا أنّ السياسة لا تصلح لأخـذ هذا الدور، إذ لم يـبرز دور سياسيّ استثنائيّ للجماعـة أو الجماعات الإسلاميّة، دور يؤهّلهـا لرسم مسارات حضاريّـة لنشاطها، ويمكن قول الكلام نفسه في ما خصّ الموضوع

الاقتصاديّ.

يمكننا التأكيد على الدور الاستثنائيّ لمركزيّة القيم الإسلامية ومحوريّتها في إنشاء حضارة إسلاميّة جديـدة. وهي فضلًا عن ذلك تستوعب في مباحثهـا وفاعليّاتها الشؤون العقيديّة والشرعيّـة، فضلًا عن الثقافـة، والسياسة، والاقتصاد، بل وأمـور المجتمع، وبلغة بحثيّة لها طابعها الفلسفيّ. فمن المعلوم أنّنا على بدايات القرن الواحد والعشرين نعيش اهتمامًا جامحًا يرتبـط بموضوعة القيم. مـا يسمح لنا بأن نتحدّث عن فلسفة قيم النهوض الحضاريّ. وهذا الاهتمام إذ يواكبه عودة حضور الدين في صحواته العالميّة. ما يؤهّل المبحث أن يدمج ما بين الديـن والقيم في فلسفة مضافة أخـذت تنتشر في شؤون الحياة، إضافةً إلى علوم كانت حتّى الأمس خارج أيّ حكم قيميّ، وباتت اليوم في قلب مبحث القيم والأخلاق.

هـذا وللقيم الإسلاميّـة ميزتها الخاصّة في عالمنـا المعاصر. استطاعـت العولمة، والعولمة الاقتصاديّـة بنحـو خاصّ، وبعـد أن فتحت العالم علـى مصراعيه، أن تقيـم جملةً من القيم التبادليّـة - الاستهلاكيّـة الخاضعـة لمنطـق السوق والرغبة، مـا أعطى القيم معنـى الأرقام والأشيـاء، وأفرغهـا من أيّ موضعيّـة أو ثبات، ليربطها بارتهانات الحاجـة، والكماليّات، والرغبـة النسبيّة والمتبدّلة. ما أحـدث، ولا يزال، ضجيجًا هائـلًا في مباحث وأطروحات القيم اليوم، لأنّه كلّما ازدادت صبغة عولمة القيم، كلّما تقوّضت الأصول الثابتة للقيم، وهذا مـا يتّجه بها نحـو العدميّة العابثة بكلّ شيء، عبر فوضـى الحقائق والمعاني، وفوضى الحراك الحياتـيّ المحكوم في الوقت نفسه بمنطق عنـف الدولة، ودولة القوّة القاهرة المسمّاة بباعث الحضارة الكونيّة العالميّة.

إنّ هذا الفراغ الحاصل، الذي عبّرت عنه بعض مؤسّسات الأونسكو بحوارات أجرتها حـول القيم على أعتاب القرن الواحد والعشريـن، واحد من أهم الأسباب التي تفتح الباب واسعًـا أمام المشـروع الحضاريّ الإسلامـيّ ليقدّم نموذجـه، بل منظومته القيميّـة الخاصّة، وليشكّل البرنامج الإرشاديّ للحراك الحضاريّ لإنسان العالم.

وفي هـذه العجالـة، يمكن لنا أن نرسـم بعض وجوه هذه المنظومـة القيميّة، والتي تقوم على سرديّة للذات الإنسانيّـة بخطاب إلهيّ، ما يزاوج الذات الإنسانيّة بين وجهها البشريّ وانتمائهـا الإلهـيّ. وتحدّث **القرآن** عـن خلق الكون، وجعـل الإنسان خليفـة الله فيه وفي أرضـه، بعد أن كوّنه من طـين يربطه بحيثيّات الأرض، وجعله مظهر جلالة القدرة الإلهيّة،

«خلقت الإنسان بيديّ»، كما أنّه سوّاه وكرّمه بنفخ الروح فيه، لتسجد له رموز مُثل السماء، من ملائكة الله التي ترمز للقيم الإلهيّة الخاصّة بالإنسان من هداية الوحي، إلى رمز الرزق، ورمز الموت، ورمز الخير الذي خرج عنه رمز الشرّ أيضًا، ثمّ سخّر قدرات الأرض، وأودع فيه قدرة المعرفة، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[29]، وقدرة التعبير والتواصل، ﴿فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾[30]، وإرادة المصير، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[31]، وابتعثه ليعيش صراع الحياة البانية للمستقبل (الهبوط نحو الأرض ليعدو بعضهم خلف بعض في مستقرّ وقتيّ لمتاع زائل، هو الدنيا الراسمة للمستقرّ الدائم المسمّى بعين الحياة، ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾[32]).

وأولد هذا الاستخلاف الجعليّ من الله للإنسان أوّل قيمة إنسانيّة، وهي «الخلافة». والخلافة كقيمة تعني أنّ الإنسان ليس مالكًا مستقلًّا، بل هو مستأمن على ما استُخلف، وهنا تأتي القيمة الإنسانيّة الثانية، وهي «الأمانة»، كقيمة تفرض بمنطقها دلالة أنّ في الإنسان طاقات هائلةً تؤهّله لنيل الثقة الإلهيّة، وتحمّله في الوقت نفسه القيمة الثالثة الكبرى، وهي «المسؤوليّة». والمسؤوليّة هنا تبدأ عند حفظ أمانة الذات الإنسانيّة على مقتضى الفطرة، والفطرة هي منبع قيم هائلة تعبّر عن مضامين الذات المتّجهة بجهدها واكتسابها لاكتساب هويّتها الفرديّة والجماعيّة، عبر بذل «الجهد» كقيمة عنونها الإسلام بالجهاد الأكبر والأصغر، والذي يفتح مع القيمة الموصولة على كلّ تجربة لتطبيق أصول الهداية، ولو ببذل النفس حفظًا للمبادئ وحسن سير التجربة.

وتمثّل مجموع هذه القيم الدائرة الأوسع والأولى في حلقة تواصل القيم. وهي التي يمكن لنا أن نسمّيها بالقيم الفطريّة أو الجعليّة، والتي يمكن أن تتولّد عنها أمّة القيم التي تتّصل بكلّ حضارة، وجماعة، وأفراد من الناس، على اختلاف شرائعهم ومناهجهم. وقد تواصل نهج الإمام الخمينيّ في أدبيّاته مع هذه الدائرة عبر تسميتها بجبهة المستضعفين في الأرض.

وقد تكوّن بموجب هذه الحلقة الأولى من القيم، حلقة ثانية يصحّ تسميتها بالقيم

(٢٩) سورة البقرة، الآية ٣١.

(٣٠) السورة نفسها، الآية ٣٣.

(٣١) سورة الإنسان، الآية ٣.

(٣٢) سورة العنكبوت، الآية ٦٤.

العقيديّة – التشريعيّة، التي تمثّل الولاية كقيمة مركز المعنى فيها. لذا، فإنّها تمتدّ إلى كلّ منحًى مـن مناحي العقيدة: ولاية الله، وولايـة الرسول، وولاية المعصوم، وولاية الفقيه. كما وتمتدّ إلى كلّ مـورد تشريعـيّ. إذ لا يمكن إضفاء معنًى للأحكام القانونيّـة والتشريعيّة خارج إطار الولاية. ولتأخذ هذه القيمة حيّزها الموضوعيّ النافذ بما يتلاءم مع المنظومة الإسلاميّة الكلّيّة، فإنّهـا ترتبـط بما لا انفكاك له بقيـم العدالة. إذ العدل هو صنف التوحيـد، وهو الخالق لبيئة الصـلاح في مسار القيم الإسلاميّة التأسيسيّة منها والفرعيّة. وبموجب هذه القيمة التوسّطيّة بـين القيم العليا (المثـل العليا) والقيـم الإجرائيّة تنبنـي الأمّة الإسلاميّـة كحاضن لهذه الحلقة من القيم، ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[٣٣]. ولعـلّ موضوعة الشهـادة هي الواصل الأكثر حساسيّةً بين حلقة قيـم الفطرة الجعليّة، وقيم الأمّة الإسلاميّة العقيديّة – التشريعيّة.

ثـمّ وبموجب هذه الحلقة من القيم الوسطى تتفرّع قيم الجماعات والمجموعات، بما هي شعوب، وقبائـل، ودول، وقوميّات، وأوطان، ومؤسّسـات، وترتبط هذه الحلقة من القيم بالقيـم الوسطى، أي «الأمّة» كمدًى لحراكها الولائيّ، المبنـيّ في فاعليّته على قيمتَي التولّي والتـبرّي، المعبّر عن الهويّة المشتركة لذوات ثقافيّة، ووطنيّـة، وقوميّة متنوّعة تخوض بفعل ارتكازاتهـا علـى الزمن والبعـد الجغرافيّ ومسـار تاريخها الخاصّ، ما يرفـد خصوصيّات هويّتها العامّة ببناءات من الذات المتعدّدة الأبعاد التي توصلها بالأنا، والنحن، والآخرين.

ومـا أودّ الإشارة إليه هنا هو أنّ هذه الحلقـات الثلاث موصولة ببعضها، بحيث تشكّل عـرى الهويّة العامّـة للحضارة الإسلاميّة، وهي مشدودة على الـدوام لتتحيّز ضمن وقائع، وذوات، وحقائـق، ومسارات، ذلك أنّ القيم كالمـاء، وإن كان منها كلّ شيء حيّ، إلّا أنّها تأخذ أشكال الأوعية التي تتقوّم بها، والتي تظهر القيم من خلالها.

فالقيم، وإن غابت عن المرأى، فلا لانعدام فيها، بل لفقدان القابل لها. بل إنّ بعض هذه القيـم يفقد مبرّر وجوده إذا كان ينتمـي إلى حلقة الإجراء البانية للجماعات والمجموعات، ولم يتوفّـر لحراكهـا أن يكون حاضرًا. هـذا، ومن المفيد هنا أن نؤكّـد على ضرورة الخوض التفصيليّ بالجوانب الآتية:

---

(٣٣) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

أوّلًا: ما هي القيم؟ وكيف يجري بحثها اليوم؟ وما هو موقفنا منها؟

ثانيًا: إذا كان ثَمَّ إجماع على أنّ أصول المبحث الحضاريّ يتقوّم بعناصر الإنسان، والطبيعة، وعلاقـة الإنسان بغيره وبالطبيعـة، فمن أين نستخرج القيم الحضاريّـة السامية، والمتحيّزة، والتبادليّة؟

ثالثًا: كيف نقرأ موقع إيران والجماعات الإسلاميّة في هذا الحضور الحضاريّ العالميّ.

إلّا أنّ هـذه المباحث تحتاج إلى تفصيل لا تسعـه هذه العجالة، على أمل أن تتاح الفرص لخوض غمارها لاحقًا.

# «مجتمع مدنيّ»: تاريخ كلمة


## فرانـسوا رانجـون[1]

## ترجمة عليّ يوسف[2]



لم يعـرف مفهوم المجتمع المدنيّ ثباتًا في معناه. فقد تبـدّل وتحوّل، على الدوام، على مرّ التاريخ. إذ دلّ، بدايةً، على الدولة، ومن ثمّ بات يقصد به المجتمع الخاصّ بما هو مجال يلاحق فيه أفراد المجتمع مصالحهـم المشتركة، ليدلّ، بعدها، على تكتّل أو كيان مـا بعيدًا من الدولة. حتّى أنّ البعض عرّف المجتمـع المدنيّ بما هو مقابل للدولـة - لا يتضايف معها على الإطلاق. فالدولة هي التي تشكّل آلة إكـراه، فتبيـت، إذ ذاك، جسمًا سياسيًّا بما هـو سلبيّ، بعكس المجتمع المدنيّ الـذي يشكّل لحمةً، يجمع في ثناياه الفرد، بما هو مواطن، ليحقّق رفاهه وأمنه، بمعزل عن القمع والإكراه.



**المفـردات المفتاحيّـة**: المجتمع المدنيّ؛ الحالـة الطبيعيّة؛ الدولة؛ المواطن؛ الأمّـة؛ الليبراليّة؛ جان جاك روسّو؛ توماس هوبز.


يعـدّ مفهوم المجتمع المدنيّ من أكثر مفاهيم النقاش السياسيّ الراهن تعدّدًا في معناه. إذ يرى البعض بأنّه في مقابل الدولة. يعرّف جاي سورمان G. Sorman المجتمع المدنيّ، على المنهج الليـبراليّ، بقولـه: «علينا إعادة رسم الحـدود، وبوضوح، بين الدولـة والمجتمع المدنيّ»[3]. فالمجتمـع المـدنيّ، إذًا، هو مجمل المؤسّسـات (العائلة، المشروع، الاتّحـاد) التي يلاحق فيها الأفراد معًا، مصالح مشتركةً بينهم من دون تداخل مع الدولة، «تبعًا لإجراءات خاصّة بهم،

(١) أستاذ محاضر في جامعة آميان Amiens، فرنسا.

(٢) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(٣) *Le Monde* ( 27, Décembre, 1984).

يبلورون من خلالها قيمًا نوعيّةً»[٤][٥]. ويرى آخرون بأنّ المجتمع المدنيّ ليس مجرّد وجه آخر للدولة، بل على العكس من ذلك، هو «المجال الذي يتداخل فيه الخاصّ والعامّ»[٦]، وهؤلاء يرفضون التقابل المانويّ[٧] بين الدولة والمجتمع المدنيّ، ويعتقدون بأن «ثمّ شيء من السلطة، والمؤسّسة، والقانون، في المجتمع المدنيّ نفسه»[٨].

ترتبط ازدواجيّة قيمة علاقة المجتمع المدنيّ بالدولة، سواء لجهة التفاضل أو التكامل، بازدواجيّة مقاربة المجتمع المدنيّ، الذي يصغّره البعض فيعيده إلى بُعده الاقتصاديّ، بينما يلحّ البعض الآخر على ضرورة «تثمين أبعاد المجتمع المدنيّ غير السلعيّة كلّها»[٩]. فهذا المجتمع المدنيّ الذي يستعاد، غالبًا في أيّامنا، ويُبهرَج بفضائل عدّة، من مثل الحرّيّة، والمبادرة، والتنظيم الذاتيّ، يمتاز، إذًا، بتباين مضمونه أو معناه.

يمكّننا تاريخ هذه الكلمة، [أي المجتمع المدنيّ]، من فهم مصدر هذا التباين، ويظهر بالنتيجة أنّ تعدّد معاني المجتمع المدنيّ ليس بجديد، وأنّ هذا المفهوم لم يمارس وظيفته، أبدًا، بصورة منعزلة. وعلى العكس من ذلك، فإنّ معناه ارتبط، دائمًا، بمعنى عبارة معاكسة له، فقد ظهرت كلمة «مجتمع مدنيّ» في اللغة الفرنسيّة في القرن السابع عشر، في الوقت الذي ظهر فيه نقيضه وهو لفظ «الحالة الطبيعيّة» l'état de nature. وجاء بعد هذا الزوج الأفهوميّ «الحالة الطبيعيّة – المجتمع المدنيّ» الحالة الطبيعيّة، وأفضى هذا التطوّر إلى انقلاب في معنى هذه الكلمة، التي عنت بدايةً المجتمع المنظّم سياسيًّا، أي الدولة، ومن ثمّ عنت نقيضه، أي المجتمع الخاصّ، أو المجتمع من دون دولة. وما أغرب تاريخ كلمة ينقلب معناها انقلابًا جذريًّا!

يُعدّ هذا التاريخ المتعرّج الذي صنعته تحوّلات متلاحقة في المعنى، وعمليّات قطع، ونسيان، وعودة إلى الوراء، مثيرًا للاهتمام من نواحٍ شتّى. فهو يظهر، أوّلًا، أنّ معنى كلمة «مجتمع مدنيّ» يندرج في إشكاليّة مزدوجة: (أ) إشكاليّة علاقة مدنيّ – طبيعيّ، و(ب)

(٤) أي قيمًا حاكمةً على نوع النشاط الذي يقومون به. المترجم.

(٥) Y. Cannac, *Le Débat* **26** (Septembre, 1983).

(٦) J. Freund, *L'essence du politique* (Sirey, 1965), p. 299.

(٧) نسبةً لماني الفارسي القائل بالتناقض القاطع بين إلهَي الخير والشرّ. المترجم.

(٨) G. Lavau, "L'espace politique français," *Esprit* (Décembre, 1979), p. 61.

(٩) P. Rosanvallon, *Le Débat* **26** (Septembre, 1983).

إشكاليّـة علاقة دولة – مجتمع. فتاريخ الكلمة غير قابل للعزل عن تحوّلات الإشكاليّات التي ترتبـط بها أصــلًا. وتاريخ الكلمة نفسها يشير إلى أنّ غياب تعريف واضح وثابت لها ينبغي أن لا يـؤوّل بصــورة سلبيّـة. إذ إنّ هذه المرونـة الدلاليّة هي، على العكـس، إحدى شروط النقاش السياسيّ.

ويكشف هذا التاريخ مدى ارتباط معاني الألفاظ بالقيم الإيجابيّة أو السلبيّة التي تُنسب إليهـا. ففي الطرح الإشكاليّ الذي يضع الحالـة الطبيعيّة في مقابل المجتمع المدنيّ، ابتداءً من القـرن السابع عشر، كان يُنظر إلى المجتمع المدنيّ بإيجابيّة بلحاظ ربطه بموضوعات التقدّم، والعقل، والسلم.

وقد أفضى الفصل بين الدولة والمجتمع المدنيّ، ابتداءً من القرن الثامن عشر، إلى تبديل في القيـم. فالبعض يثمّن الدولة إيجابًا بوصفها رمز النظام والعدالة قبالة مجتمع مدنيّ عاجز عن معالجـة صراعاته الداخليّة. فيما يجمع آخرون، وعلى مقلب من الفريق الأوّل، بين المجتمع المدنيّ وموضوع الحرّيّة، في مقابل آلة الإكراه التي تشكّلها الدولة.

وبالتالي فإنّ عبارة «مجتمع مدنيّ» هي مفهوم سياسيّ يمتاز بغياب وحدة في معناه، وبأنّه لا يشتغـل وحده. وليست كلمات المعجم السياسيّ أبـدًا أدوات حياديّة للتفكير السياسيّ، بل أسلحة للصراع في معترك السياسة.

## ولادة المجتمع المدنيّ

تبخـل المعاجم بالمعلومات المتعلّقـة بتاريخ ظهور كلمة «مجتمع مـدنيّ» في اللغة الفرنسيّة، فمعاجم ليتريه *Littré* وروبير *Robert* ولاروس *Larousse* تكتفي بتعيين ولادة كلمة «مجتمع» إلى القـرن الثاني عشر، وولادة صفـة «مدنيّ» إلى القرن الثالث عشر، مـن دون الإشارة إلى عبارة «مجتمع مدنيّ».

وبسبب عدم القدرة على تعيين أصل دقيق لهذه العبارة تقوم المعاجم المستعملة بإرجاع الباحث إلى المعنى اللغويّ للكلمة، أي إلى الكلمة اللاتينيّة societas civilis. [...] تستعمل الكلمـة اللاتينيّـة civitas، في الوقت نفسه، لتسميـة المدينة (الحاضـرة)، أي الجمع المنظّم

سياسيًّا، ومجتمع الأفراد الذين تضمّهم[١٠].

وليس المشارك في المدينة socies شيئًا غير المواطن civis. يستعمل شيشرون Ciceron، أحيانًا، عبارة societas civilis ليدلّ على الجمهوريّة res publica، أو الحاضرة بما هي موحّدة بخضوعها لقانون واحد، فـ«القانون لُحمة المجتمع المدنيّ»[١١]. ويرى شيشرون Ciceron أنّ المجتمع المدنيّ هو الجماعة المنظّمة سياسيًّا وقانونيًّا في مقابل الإنسانيّة، أو مجتمع النوع الإنسانيّ بأكمله. وفي روما، اعتُبر لفظ «مدنيّ» مقابلًا للفظ «طبيعيّ»، واعتُبر الحقّ المدنيّ مقابلًا للحقّ الطبيعيّ. وبالتالي، يُنظر إلى المجتمع المدنيّ في روما على أنّه تجمّع الأفراد، العامّ والخاصّ، في مقابل المجتمعات الطبيعيّة من جهة، مثل العائلة، والمجتمع الشامل للنوع الإنسانيّ، من جهة ثانية.

واستمرّت هذه الازدواجيّة، سواء لمعنى كلمة «مجتمع societas» أم لصفة «مدنيّ civilis». فالمجتمع هو، في الوقت نفسه، التجمّع السياسيّ للأفراد في حاضرة أو مجتمع مدنيّ ما. أمّا الحقّ المدنيّ jus civile فاستمرّ، كما في روما، جامعًا بين الحقّ الخاصّ والحقّ العامّ حتّى القرن السادس عشر.

وظهرت في القرن السابع عشر، كما يبدو، كلمة مجتمع مدنيّ في فرنسا عام ١٦٧٧. يعرّف جاك بوسويه Bossuet المجتمع المدنيّ، فيقول هو «مجتمع أناس موحّدين معًا في ظلّ حكومة واحدة وقوانين واحدة»[١٢].

هذا ومن المحتمل أن يكون [الفيلسوف الإنجليزيّ توماس] هوبز Th. Hobbes أوّل من قابل بين المجتمع المدنيّ والحالة الطبيعيّة. وهي عبارات عرفت انتشارًا واسعًا. يرى هوبز، وحاله في ذلك كحال مجمل كتّاب القرن السابع عشر، أنّ المجتمع المدنيّ يمثّل الدولة. ولكن سرعان ما أُضفيت دلالة اقتصاديّة لهذا المعنى السياسيّ في مطلع القرن الثامن عشر. وبات المجتمع المدنيّ دالًّا على المجتمع السلعيّ أو التجاريّ (la societé marchande).

(١٠) يقول إميل بنفينيست É. Benveniste إنّه في روما «لم يكن ثمّ مائز بين المدينة (الحاضرة) والمجتمع. فهما، هناك، مفهوم واحد». للمزيد، انظر،

É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris: les Éditions de Minuit, 1969), p. 364.

(١١) Cicero, *De Republica*, vol. 1, p. 32.

(١٢) J. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de L'Ecriture sainte*, vol. I, III, VI, conclusion.

### أ. المجتمع المدنيّ أو الدولة

يتنـاول الفصـل الأوّل من موٴلّف هوبـز، *De Cive*، «حالة الناس خـارج المجتمع المدنيّ»، (وهـو بعنـوان on the state of men without civil society). ولمّا كانت عبارة «مجتمع مدنيّ» جديدةً آنـذاك، فقد حرص هوبز، كلّ الحرص، على تعريفها لاحقًا، فقال: «يُسمّى الاتّحاد المتكوّن بهذه الصورة حاضرةً cité، أو مجتمعًا مدنيًّا، كما يُسمّى شخصًا مدنيًّا»(١٣). ولمّـا كان المجتمع المدنيّ ناتجًا عن العقد contrat، فهو شخص مدنيّ، أي «شخص ينبغي أن تُعتبر إرادته إرادة الجميع، بغضّ الطرف عن اتّفاق عدد من الناس [على ذلك]»(١٤).

وسبق لهوبز أن استعمل مصطلح «مجتمع مدنيّ» كمعادل لكلمة الحاضرة polis اليونانيّة في كتاب *Elements of Law*. والمجتمع المدنيّ، بعكس الحاضرة اليونانيّة، ليس مجتمعًا ناتجًا عـن الطبيعة، إنّه ثمرة إبداع، ثمرة قـرار إراديّ لأفراد رموا إلى إنشـاء نظام سياسيّ سلميّ ثابت.

يُستعمل لفظ المجتمع المدنيّ، الذي سيماهيه صموئيل فون بوفندورف S. V. Pufendorf بعـد ثلاثين عامًا مع الدولـة، في مقابل «الحالة الطبيعيّة» حين تسيطـر «حرب الجميع ضدّ الجميـع»، من جهـة، وفي مقابل المجتمعات الطبيعيّة التي تشكّلهـا الأسر، كما يرى هوبز، مـن جهـة ثانية. ويوصف هذا المجتمع بأنّه مدنيّ بقدر ما هو مصطنع. وهذا لا يعني أنّه غير حقيقيّ، بل هو مبتكر على يد الإنسان(١٥).

فالمجتمـع المدنيّ، إذًا، كلمة جديدة أضيفت في أواسط القرن السابع عشر إلى لفظة دولة التي أذاعها نيكولا ماكيافيلي N. Machiavelli، في فجر القرن السادس عشر، للدلالة على التنظيم السياسيّ والقانونيّ للناس الذين يعيشون في ظلّ سلطة واحدة، سيّدة، وضمن أرض محدّدة. ولكـن، بعكس الدولة التي ليست في معناها الأصليّ طبيعيّة، كما أنّها ليست ثمرة بنـاء إراديّ للأفراد، فالمجتمع المدنيّ هو جسم مخلـوق كليًّا بيد الناس بهدف ضمان أمنهم، ورفاهيّتهـم، وهنائهم. على خطى هوبز يرى صموئيـل بوفندورف .S.V. Pufendorf أنّ

(١٣) "Union, this made, is called a city, or civil society, and also a civil person," Th. Hobbes, *De Cive*, trans. S. Sorbièr (Sirey, 1981), chapter 5, § 9.

(١٤) Ibid, p. 66.

(١٥) Th. Hobbes, *Léviathan*, trans. F. Tricaud (Sirey, 1971), p. 5.

الناس «يُنشئون مجتمعات مدنيّة»، و«يؤسّسوها»[١٦].

عندما ندرس أصل مفردة المجتمع المدنيّ نخلص إلى أنّه مجتمع المواطنين civis، في مقابل مجتمع المسيحيّين (الكنيسة)، وفي مقابل «المجتمع»، أي التجمّع الطبيعيّ للأفراد، الذي لا ينشأ عن اتّفاق جمعيّ يهدف إلى إنشاء سلطة مشتركة[١٧].

يبدو أنّ التوازن الذي أحدثه كلّ من هوبز وبوفندورف بين كلمات «دولة» و«مجتمع مدنيّ» بات جدّ راسخ في نهاية القرن السابع عشر، بحيث أنّ جان لوك J. Locke في سنة ١٦٩٠ بمتون الفصل السابع من كتاب **رسالة في الحكم المدنيّ** *(Essai sur le pouvoir civil)*، وهو بعنوان «حول المجتمع السياسيّ أو المدنيّ»، استخدم كلمات «دولة» و«جسم سياسيّ» بدلًا من مجتمع مدنيّ[١٨]. وما برح جان لوك مخلصًا للترسيمة التعاقديّة، واضعًا المجتمع المدنيّ في مقابل الحالة الطبيعيّة، معتبرًا أنّ المجتمع المدنيّ قد «تشكّل» و«تمأسس» [١٩] كيما يصالح الشرور التي تعانيها الحالة الطبيعيّة المحال تجنّبها [أيّ تجنّب الشرور][٢٠]. على أيّ حال يختلف مفهوم جان لوك عن مفهوم هوبز للمجتمع المدنيّ. إذ يرى هوبز أنّ هدف المجتمع المدنيّ الأساس هو ضمان السلام والأمن، فيما يرى جان لوك أنّ «الحفاظ على الملكيّة هو الهدف الأساس لهذا المجتمع»[٢١]. وبعد، يعتقد هوبز بأنّ المجتمع المدنيّ هو ابتناء سياسيّ محض، فيما يتّخذ المجتمع المدنيّ عند جان لوك دلالةً اقتصاديّةً (أي معنًى اقتصاديًّا مقابل الحالة الطبيعيّة)، وإنّما يفترض، على العكس من ذلك، الحفاظ على الحقوق الأساس التي يمتلكها الناس في الحالة الطبيعيّة. وبهذا الانحراف المزدوج في المعنى اكتسب المجتمع المدنيّ، عند جان لوك، بُعدًا جديدًا. إذ بات (١) مجتمعًا سياسيًّا مسؤولًا عن ضمان أمن المواطنين[٢٢]، و(٢) نظامًا اقتصاديًّا ضامنًا للملكيّة الخاصّة، و(٣) نظامًا قانونيًّا ضامنًا

---

(١٦) Op. cit., pp. 52, 55, and 59.

(١٧) يميّز صموئيل بوفندورف «المجتمع» عن «المجتمع المدنيّ»، فيقول: «فلنفرض أنّ الإنسان ينتمي إلى المجتمع بصورة طبيعيّة، لكنّ ذلك لا يعني، بالضرورة، أنّ لديه نزوعًا طبيعيًّا نحو المجتمع المدنيّ». للمزيد، انظر،

S. Pufendorf, *Droit de la nature et des gens*, book VIII, ch. 1, § 3.

(١٨) Ibid, ch. 7, § 88-9.

(١٩) Ibid, § 87-9.

(٢٠) Ibid, § 90.

(٢١) Ibid, § 85.

(٢٢) Ibid, § 90.

لحمايـة الحقوق الفرديّة. وهنا نرى كيف تمّ الدخول في التمييز بين الدولة بوصفها مؤسّسةً سياسيّةً، وبين المجتمع المدنيّ بوصفه تنظيمًا اقتصاديًا.

وتبقى أعمال جان جاك روسّو J. Rousseau الأكثر دلالةً على الميل نحو جعل المجتمع المدنيّ مستقلًا عن الدولة. لا شكّ في أنّ روسّو، شأنه شأن سابقيه، جمع بين كلمات «دولة» و«مجتمـع مدنيّ»، لكنّه أسبغ عليهما دلالات جديـدةً. فهو يرى إلى الدولة على أنّها ليست مجمل المؤسّسات السياسيّة، وإنّما هي الجسم السياسيّ بما هو سلبيّ passif، أي الشعب المطيع للقوانـين[٢٣]. أمّا المجتمع المدنيّ الذي يستعمله بدل لفظ «دولة»[٢٤]، أحيانًا، فإنّه يعطيه في الأعمّ الأغلب وضعًـا دلاليًا خاصًا. ولا يضع المجتمع المدنيّ في مقابل الحالة الطبيعيّة، وإنّما «الحالـة المدنيّة»[٢٥] أو «الاتّحاد المدنيّ»[٢٦]. وهـو يرى أنّ المجتمع المدنيّ مرحلة وسيطة بين الحالة الطبيعيّة والحالـة المدنيّةالتي تشكّل المجال الذي تسود فيه الملكيّة الخاصّة: «فأوّل من سوّر أرضًا بهدف أن يقول هذه لي، هو المؤسّس الحقّ للمجتمع المدنيّ»[٢٧].

يرتبـط المجتمع المـدنيّ المتّصل بموضـوع الملكيّة الخاصّـة بفكرة المدنيّـة (أو الحضارة) civilisation. والمجتمـع المدنيّ، قبل أن يكـون دولةً، هو المجتمع المتمدّن[٢٨]، هو المجتمع الـذي يعيش فيه «الإنسان المتمـدن»، وهو المجتمع الذي تنمو فيه الفنـون والعلوم[٢٩]. لا يماهي روسّو بين الدولة والمدنيّة، فالدولة ثمرة عقد اجتماعيّ، أمّا المدنيّة فليست إلّا وضعيّةً تضع فيها القوانين «قيودًا جديدةً على الضعفاء، وتمنح الأقوياء قدرات جديدةً»، حيث يسود «قانـون الملكيّة وعدم المسـاواة»[٣٠]. وإذا كان روسّو ينظر بإيجابيّـة إلى المجتمع السياسيّ الناجم عن العقد الاجتماعيّ، فإنّه على العكس من ذلك، ينظر بسلبيّة إلى المجتمع المدنيّ أو المتمـدّن بوصفه مجتمع المصلحة والأهواء التي يصفها برنـارد ماندفيل B. Mandeville في

(٢٣) J. J. Rousseau, *Contrat social*, book I, ch. 6.

(٢٤) See J. J. Rousseau, *Emile*, book V.

(٢٥) *Contrat social*, op. cit., book II, ch.8.

(٢٦) Ibid, book II, ch. 6.

(٢٧) J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, seconde partie, première phrase.

(٢٨) Ibid, note i.

(٢٩) Ibid, note l.

(٣٠) Ibid.

كتاب **خرافة النحل** *La Fable des abeilles* [٣١].

يستبدل روسّو المجتمع المتمدّن وهذا الإنسان، الذي أفسده التمدّن، بالمواطن المتخلّص مـن كلّ مصلحة خاصّة، وكذا يستبدله بالمجتمع السياسيّ المؤسَّس على العقد الاجتماعيّ. هكـذا نفهم ازدواج معنى كلمة «مجتمع مدنيّ» في قاموس روسّو، وبالتالي ازدواج قيمته. إذ يُثمّنه إيجابًا بما هو مجتمع سياسيّ، وسلبًا بما هو مجتمع متمدّن. تعود هذه الازدواجيّة في القيمة، في الوقت نفسه، إلى موقف روسّو الملتبس مـن المدنيّة، وإلى تعقيد العلاقة التي يقيمها بين الحالة الطبيعيّة والحالة المدنيّة. لا يضع روسّو الحالة الطبيعيّة في مقابل الحالة المدنيّة فحسب، وإنّما يضع المجتمع الواقعيّ لمصيره القائم في عصره، حيث غالبًا ما تراجعت شروط الإنسان إلى ما دون الحالة التي خرج منها[٣٢]، في مقابل المجتمع المثاليّ الذي يمكن أن ينتج عن العقد الاجتماعيّ. لا ينعكس هذا اللبس في معنى كلمة مجتمع مدنيّ في استعمال روسّو لصفة «مدنيّ» civil. إذ تعني لفظة «مدنيّ» إمّا ما يعود، حكـرًا، إلى دائرة العامّ وسلوك المواطن (الحرّيّة المدنيّة مثلًا)، وإمّا ما يعود بصورة أعمّ إلى الحياة في مجتمع يتعلّق بالإنسان، سواء بوصفه مواطنًا أم بوصفه ذي اهتمامات خاصّة، يقول روسّو: «يترتّب على الزواج، مثلاً، بما هو عقد مدنيّ نتائج مدنيّة، من دونها يصبح من المستحيل على المجتمع أن يستمرّ»[٣٣]. ويبدو أنّ عدم ثبات دلالة مفهوم المجتمع المدنيّ عنده عائد إلى الصعوبة التي يعانيها في محاولة التوفيق بين المتطلّبات الخاصّة للإنسان والمتطلّبات العامّة للمواطن. ويرى روسّو أنّ هـذه الصعوبة تنجم عن تناقض شروط حياة الإنسان الحديث الموزّع بين وضعه كمواطن وبين حياته الخاصّة.

يرفض روسّو فصل الإنسان عـن المواطن مـن دون التوفيق بينهما. وهـو نقاش دائم الحضور. تُمكّن هذه الازدواجيّة من بيان التطوّرات الحديثة التي تطال معنى كلمة مجتمع مـدنيّ، ويكثر الميل، حديثًا، نحو وضع الكلمة في مقابل الدولة بصورة ماهويّة وتبسيطيّة. ويتناول السؤال الذي يطرحه روسّو قيمة التقدّم، إذ لا يعني التقدّم المادّيّ للمجتمع المدنيّ، بالضرورة، تقدّمًا أخلاقيًّا للإنسان إلى ذلك، فإنّ هذا التقدّم المادّيّ، هو نفسه، متناقض.

---

(٣١) Ibid, first part.

(٣٢) *Contrat social*, op. cit., book I, ch.8.

(٣٣) Ibid، book IV، ch. 8.

والمجتمع المدنيّ هو منبع الظلم واللامساواة، بقدر ما هو منبع التقدّم الاجتماعيّ[٣٤].

لا يرى روسّو أنّ «المجتمع المدنيّ» نموذج مثاليّ افتراضيّ للتنظيم الاجتماعيّ، وإنّما ينظر إليه بوصفه مجتمع عصره، حيث تسود الملكيّة الخاصّة وتقسيم العمل. وهو يرفض الأسس التي يقوم عليها هذا المجتمع، أي المنافسة وتضارب المصالح، وذلك باسم مفهوم توحيديّ للمجتمع السياسيّ، مفهوم مرتكز إلى الإرادة العامّة وفضيلة المواطن. وعكس فلاسفة الأنوار، لا ينمّي روسّو أيّ وهم حول تقدّم المجتمع المتمدّن بوساطة التجارة، ويدرك تمامًا بعضًا من تناقضات الحداثة، لا سيّما ازدواجيّة الإنسان والمواطن. ويرمي روسّو إلى إيجاد توحيد ومصالحة بين الفرد والمواطن، من جهة، وبين المجتمع المدنيّ والدولة، من جهة ثانية.

يشكّل كتاب روسّو منعطفًا في تطوّر مفهوم المجتمع المدنيّ الذي لم يعد يمثّل الوجه الناعم والشفّاف للعقلانيّة الدولتيّة، وإنّما اختصارًا لتناقضات المجتمع التجاريّ السلعيّ.

### ب. المجتمع المدنيّ أو المجتمع السلعيّ

يقف روسّو بقطعه لعلاقة المماثلة أو المماهاة بين المجتمع المدنيّ والدولة في مقابل هوبز، ويتابع الطريق الذي رسمه جان لوك، ولكنّه يستلهم أعمال الاقتصاديّين الإنجليز على وجه خاصّ، ولا سيّما أعمال برنارد ماندفيل B. Mandeville وآدم سميث A. Smith.

في عام ١٧١٤ ظهر كتاب **خرافة النحل** *La Fable des abeilles* الذي أحدث ضجّةً كبيرةً بسبب المفارقة التي تحملها الأطروحة التي يدافع عنها ماندفيل، إذ يرى أنّ الرذائل الخاصّة تولّد نفعًا عامًّا. ويفسّر الكاتب أطروحته بالقول بأنّ الاهتمام بالمصالح الخاصّة وملاحقتها لا يدمّر المجتمع، بل يسهم في سعادة الجميع. وبهذا، فإنّ ماندفيل يُعتبر مؤسّس مفهوم المجتمع المدنيّ الحديث، بوصفه مقرّ المصالح والحاجات. بعد ماندفيل، كتب بيير فرانسوا مورو P. F. Moreau أنّ لفظة «مجتمع مدنيّ»، التي لطالما اعتُبرت مرادفًا للفظة مجتمع سياسيّ، باتت تميل إلى الإنفكاك عنها، لتدلّ على علاقات التبادل والاستهلاك والمنافع المتبادلة المدركة بوصفها حبكة النسيج الاجتماعيّ[٣٥].

(٣٤) L. Colletti, *De Rousseau à Lénine* (Gordon and Breach, 1972), p. 209.

(٣٥) P. F. Moreau, "Société civile et civilisation," in F. Châtelet (ed.), *Histoire des idéologies* (Paris: Hachette, 1978), p. 28.

وعلى العكس من روسّو، يمجّد برنارد ماندفيل فضائل المجتمع المدنيّ بوصفه دائرة التجارة والمنافسة. وهو يشبّه بذلك تقلّبات المجتمع المدنيّ بامتلاء الرئتين بالهواء وإفراغهما منه بصورة متتابعة(٣٦). ويرمي الكاتب بهذا التشبيه إلى القول بأنّ المجتمع المدنيّ بحاجة إلى الطمع والجشع بقدر ما هو بحاجة إلى «التبذير والإسراف»، أي يحتاج إلى «الصناعة، وحسّ العمل، والروح النشطة المبادرة»، بقدر ما يحتاج إلى استهلاك الأغذية المتوافرة بكثرة. وهنا نختطّ رسم مفهوم اقتصاديّ للمجتمع المدنيّ بعيدًا عن أيّ تدخّل من الدولة، حيث ينتج الأفراد السلع ويستهلكونها.

وبالتالي تُصبح روحيّة المبادرة وروحيّة التبذير، كلاهما، رذيلتين خاصّتين، لكنّهما ضروريّتان لتنفّس المجتمع المدنيّ، وبالتالي تضمنان رفاه الجميع. إذ يزدهر المجتمع المدنيّ الذي يسود فيه البخل والتبذير والتجارة والصناعة في آن، ويقدّم، كذلك، أعظم فائدة للجميع. وعلى العكس من ذلك فإنّ سيطرة الفضيلة تأخذ المجتمع إلى الهلاك. وما قدّمه ماندفيل، مجدّدًا، في ما يتعلّق بمفهوم المجتمع المدنيّ يكمن في فكرة الحصول على النفع المشترك بصورة مستقلّة عن الإرادة المعتمّدة للأفراد، فكلّ فرد يريد صالحه الخاصّ ويسعى إليه، ولا يسعى إلى صالح الجميع.

وبعد ماندفيل بنصف قرن، لخّص آدم فيرغسون A. Ferguson هذا المفهوم، مُعتبرًا أنّ «المجتمع المدنيّ هو حصيلة فعل الإنسان، لا حصيلة تصميمه»(٣٧). وهذا ما يلغي ما ذهب إليه هوبز من أن «لا يهدف العقد الاجتماعيّ إلى تأسيس المجتمع، وإنّما أخذ المجتمع الذي وضعتنا فيه الطبيعة إلى الكمال»(٣٨).

يرى كلّ من ماندفيل وفيرغسون أنّ المجتمع المدنيّ لا ينتج عن تأسيس إراديّ، وإنّما عن اللعبة الحرّة للمصالح والحاجات والأهواء. وهكذا يحلّ المجتمع المدنيّ التجاريّ، حيث تعقد علاقات التبادل والمصلحة جرّاء دورة الإنتاج والاستهلاك، محلّ المجتمع المدنيّ الدولتيّ.

وقد نظّر آدم سميث، عام ١٧٧٦، لهذا المجتمع المدنيّ التجاريّ في كتاب **أبحاث حول**

(٣٦) B. Mandeville, *La Fable des abeilles,* trans. L. and P. Carrive (Paris: Verin, 1974), p. 192.

(٣٧) A. Ferguson, *An essay on the History of Civil Society* (Londres, 1767).

(٣٨) A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science* (Edinburgh, 1792).

**الطبيعة وأسباب ثراء الأمم** *Recherches sur la nature et les causes de la richesses* de *nations*، إذ كان المعنى السائد للمجتمع المدنيّ لا يزال سياسيًّا حينها. ففي **موسوعة دالمبار وديدرو** *l'Encyclopédie de d'Alembert et Diderot* نجد أنّ مقالتي «الدولة» و«المجتمع المدنيّ» تتشابهان في مضمونهما. يعرّف لويس دي جوكور L. de Jaucourt الدولة على أنّها «مجتمع مدنيّ يتوحّد فيه، معًا، جمع من الناس تحت سلطة أمير. وعليه يعرّف ديدرو المجتمع المدنيّ بالقول: «يُقصد بالمجتمع المدنيّ ذلك الجسم الذي يشكّله أناس أمّة واحدة ودولة واحدة مجتمعين، مضافًا إلى العلاقات السياسيّة التي تربط الناس بعضهم ببعض».

يطرح آدم سميث – في مقابل هذا التصوّر السياسيّ والدولتيّ للمجتمع المدنيّ – مفهومًا آخر له، مختلفًا كلّ اختلاف. إذ يرى أنّ المجتمع المدنيّ هو مجتمع تبادل تجاريّ، هو جهاز تتناغم فيه المصالح تلقائيًّا، من دون أن يتعمّد الأفراد ذلك. لا يستعمل آدم سميث في كتاب **ثراء الأمم** لفظ مجتمع مدنيّ، ولا يتحدّث إلّا عن «الأمم» و«المجتمعات». فهل علينا – كما يرى بيير روزانفالون P. Rosanvallon – «أن نقرأ لفظ مجتمع مدنيّ بدلًا من مجتمع عندما يورد آدم سميث لفظ مجتمع، على اعتبار أنّ الأمّة والمجتمع المدنيّ هما حقيقتان اثنتان متماثلتان»[٣٩].

ويرى بيير روزانفالون أنّ «آدم سميث يفضّل استخدام لفظ قليل الشيوع، [وهو لفظ أمّة] التي لا يزال تعريفها غامضًا، على استخدام لفظة مجتمع مدنيّ ذات الدلالة المحدّدة والواضحة»[٤٠].

يفضّل آدم سميث استخدام لفظ «مجتمع» و«أمّة» لأنّه لا يضع كالكتّاب السابقين (هوبز، جان لوك، ديدرو، وروسّو) المجتمع السياسيّ المؤسس في مقابل الحالة الطبيعيّة، بل يضع «المجتمع» أو «الأمّة» في مقابل الدولة. إنّه بذلك يحلّ الزوج الأفهوميّ «مجتمع – دولة» محلّ الزوج الأفهوميّ «الحالة الطبيعيّة – مجتمع مدنيّ». تكمن رؤية آدم سميث للمجتمع في هذا التبديل المثقل بما يترتّب عليه من نتائج. فالمجتمع، في نظره، جهاز تسيّره قوانينه الذاتيّة: قوانين المصلحة الخاصّة، والتبادل، والحاجات، وتنظّمه منظومة الحرّيّة الطبيعيّة

(٣٩) P. Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique* (Paris: Seuil, 1979), p. 68.
(٤٠) Ibid, pp. 68-9.

البسيطـة السهلـة، التي يجب على الدولة أن لا تعرقل عملها بـأيّ حال[41]. وبالقدر الذي تكون فيه هذه المنظومة «طبيعيةً» بقدر ما يُنتج المجتمع المدنيّ، بذاته، مبدأ نظامه. فالتجارة والمانيفاكتورة تدخلان، شيئًا فشيئًا، حكومةً منتظمةً ونظامًا صالحًا، ومعهما الحرّيّة والأمن الفرديّـين[42]. ولا يحتـاج المجتمع الذي تسـيّره ضروراته الداخليّة [الذاتيـة] إلى أن يكون مدنيًّا، أي محكومًـا بقوانين الدولة. وهكذا نفهم لماذا فضّل آدم سميث كلمة «مجتمع» على عبـارة «مجتمع مدنيّ»التي تؤدّي إلى اختلاط في المعنـى بسبب المفهوم الدولتيّ العالق بصفة «مدنيّ». فعلى الدولة أن لا تمارس إلّا ثلاث وظائف، أو واجبات، تجاه المنظومة الاجتماعيّة، وهـي: (١) ضمان الأمن تجاه الخارج، و(٢) الحفاظ علـى النظام في الداخل، و(٣) القيام ببعض الأعمال العامّة عندما تتخلّـف المبادرة الخاصّة[43]. يقوم النظـام الاجتماعيّ أساسًا على التبادل الاقتصاديّ وعلى الثروة، ومن ثمّ فإنّه لا ينتج عن تدخّل الدولة.

وبعبارة أخـرى، يكتفي المجتمع بذاته، أمّا الصناعة والتجارة فتؤمّن له التقدّم والرخاء. والآن نفهم لماذا فضّل آدم سميث استعمال لفظ «مجتمع» على استعمال لفظ «مجتمع مدنيّ». فإسقاط صفة مدنيّ ترمز إلى إخراج الدولة من الحقل الاجتماعيّ. وبذلك يرسم آدم سميث ملامـح مجتمع مستقلّ عفويّ (تلقائيّ، مسيّر ذاتيًّا)، متحرّر من تدخّلات الدولة، في الوقت الذي نشهد فيه اتّساع تدخّلات الدولة في المجتمع المدنيّ، سواء في فرنسا أو في إنجلترا.

وكان أن في فجر القرن التاسع عشر قرّر برنارد ماندفيل وآدم سميث إحداث قطيعة بين المجتمـع المـدنيّ والدولة. ومنذ ذلك الحين لم يعد المجتمع المدنيّ هـو الدولة، وإنّما هو مجتمع تسـيّره مبادئه الخاصّة (الذاتيّة)، وهكذا أنهى تحرّر المجتمع المدنيّ [من الدولة] المماهاة التي كانت قائمةً بين المجتمع المدنيّ والدولة.

## انفكاك المجتمع المدنيّ

شهـد القرن التاسع عشـر تحوّلَين جديدين طرآ على مفهوم المجتمع المـدنيّ. الأوّل ذو طابع

(٤١) A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesses de nations* (Londres, 1776), book IV, ch. 9.

(٤٢) Ibid, book III, ch. 4.

(٤٣) Ibid, book IV, ch. 9.

لبراليّ، ويمثّل المجتمع المدنيّ المسيّر ذاتيًّا أو المستقلّ. ينصّ القانون المدنيّ، كما ورد في كتاب بنجامين كونستان B. Constant، على أنّه يُنظر إلى المجتمع المدنيّ بوصفه مجتمعًا من دون حاكميّة الدولة. والثاني هو التحوّل الهيغليّ ثمّ الماركسيّ الذي يرتكز إلى ميزتَين رئيستَين للمجتمع المدنيّ، استُخلصتا في أواخر القرن الثامن عشر، وهما أنّ المجتمع المدنيّ (١) مجتمع اقتصاديّ و(٢) مجتمع صراعيّ conflictuelle. ويحلّ هيغل مسألة التناقض بين اتّساع الدائرة الدولتيّة واستقلاليّة المجتمع المدنيّ من خلال اعتبار أنّ الدولة والمجتمع المدنيّ بمثابة لحظتَين مختلفتين في عمليّة واحدة. والمجتمع المدنيّ المتحرّر، عند هيغل، هو «المجتمع البورجوازيّ»، وهو حقل الحاجات، والتبادل، وتجابه المصالح الخاصّة. يستعير ماركس مفهوم هيغل، ولكنّه يواجه النظريّة الهيغليّة بواقع الدولة والمجتمع في عصره، ويستنتج غياب التوافق أو المصالحة بينهما. فالدولة لا تحلّ تناقضات المجتمع المدنيّ البورجوازيّ، كما كان يتصوّر هيغل، بل تفاقمها.

## أ. المجتمع المدنيّ من دون الدولة

عرفت عبارة «مجتمع مدنيّ» أوّل ضمور لها في أواخر القرن الثامن عشر، إذ غابت عن إعلان حقوق الإنسان وعن الدساتير الثوريّة، وأُبعدت لتحلّ محلّها لفظة «أمّة»، من جهة، ولفظة «مجتمع»، من جهة ثانية، لا يتكلّم كلّ من ماكسيميليان روبسبير M. Robespierre، وسان جوست Saint Just، وسييس Sieyès، كثيرًا عن علاقة «مجتمع مدنيّ – دولة»، وإنّما عن علاقة «مجتمع – أمّة». يضع سان جوست المجتمع الذي «ليس من صنع الإنسان البتّة» في مقابل الجمهوريّة التي هي محض إنشاء إنسانيّ[٤٤]. ويضع سييس Sieyès «الأمّة»، وهي «هيئة متّحدين يعيشون في ظلّ قانون مشترك»[٤٥]، في مقابل المجتمع الواقعيّ المنقسم والمتعدّد[٤٦]. يرى سييس Sieyès إلى الأمّة على أنّها سابقة على المجتمع: «توجد الأمّة قبل كلّ شيء، وهي مصدر كلّ شيء»[٤٧]. وهكذا يختفي المجتمع المدنيّ خلف الأمّة الـ«واحدة»، وهي «الكلّ». وعلى الهيئات الوسيطة والمصالح الجماعيّة أن تختفي وتذوب

(٤٤) L. Saint-Just, "Institutions Républicaines," section 2, in *Œuvres choisies* (Paris: Gallimard, 1968), pp. 312-4.

(٤٥) E. J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?* (Paris: P.U.F., 1982), p. 31.

(٤٦) Ibid, p. 50.

(٤٧) Ibid, p. 67.

في الأمّة الواحدة(٤٨). وباختصار، أطاح سييس Sieyès بالمجتمع المدنيّ.

وإذا بـدا أنّ المجتمـع المـدنيّ قد اضمحلّ في آلام الثـورة، فإنّه ما لبـث أن بُعث مجدّدًا. وأظهـر هذا البعث عن توسّـع جديد في اكتشاف ما يختزنه هذا المفهوم من إمكانات غنيّة. يعـبّر كتاب كانط *Théorie du droit* جيّدًا عن هذه الفاعليّة الجديدة للمجتمع المدنيّ. فهو، في عيـون كانـط، دائرة الحقّ العامّ كمـا الخاصّ(٤٩). رفض كانط وضـع الحقّ، ببساطة، في مقابل الحالة الطبيعيّة، مؤكّدًا أنّه «في المجتمع المدنيّ، فحسب، يمكن أن يحدث أعظم نموّ في الاستعـدادات الطبيعيّة»(٥٠). وهكذا يستعيد المجتمـع المدنيّ دلالةً قانونيّةً حجبها اقتصاديّو القـرن الثامن عشر في البند ١٨٣٢ من القانـون المدنيّ، الذي ينصّ على أنّ «المجتمع» عقد يتّفـق شخصـان، أو أكثر، علـى الاشتراك في الانخـراط فيه. وبذلك شـكّل القانون المدنيّ [الفرنسيّ] لعام ١٨٠٤ الإشهار النموذجيّ لعمليّة الاتّفاق هذه.

وعلى عكس الأمّة، يتولّد المجتمع عن حسابات إراديّة وعقلانيّة يجريها الناس. ويتمدّن المجتمـع بالقانون. فالمدنيّة، تلـك الكلمة المبتكرة في القرن التاسع عشـر، تشير إلى أفضليّة إقامة العلاقة بين الناس على أساس القانون لا على أساس القوّة.

يعـبّر لفظ «القانون المدنيّ» عن مجتمع يعتبر ذاته «مدنيًّـا»، أي يسيّره قانون يناسبه. وإذا مـا عدّلنا معنـى «القانون المـدنيّ» يُصيّر «الحقّ المـدنيّ» «حقًّا خاصًّـا»، أي حقّ العلاقات الاجتماعيّـة في مقابل الحقّ العـامّ، أي حقّ الإمرة أو السيادة. وبالتـالي، يصبح الحقّ المدنيّ نمـوذج كلّ حقّ وأساسـه. ويرى فرانسوا ترونشيـه F. Tronchet أنّ القانـون المدنيّ عماد التشريـع الفرنسـيّ. القانون هـو التعبير المشخّـص والملموس لوجود نظـام داخليّ (ذاتيّ) للمجتمع المدنيّ. وهذا النظام ليس اقتصاديًّا فحسب، كما هو عند آدم سميث، وإنّما حقوقيّ كذلـك. وفي مفارقة غريبة، يقدّم قانون نابليـون نفسه كأداة لاستقلاليّة المجتمع المدنيّ، مع أنّه من صنع الدولة، عين الدولة.

يمكـن للمجتمع المـدنيّ أن يتخلّص من الدولـة ويقطع العلاقة معها إذا مـا توفّر له حقّه كمجتمـع مـدنيّ. ويتجلّى هذا القطـع بوضوح في تقابل مـدنيّ – سياسـيّ. وشيئًا فشيئًا،

(٤٨) Ibid, pp. 86-7.

(٤٩) E. Kant, *Théorie du droit*, § XLVI

(٥٠) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 83.

يتماهى المجتمع المدنيّ مع الدائرة الخاصّة وهي غير الدائرة العامّة حيث تسود الدولة. ويُذكر أنّ أعمال بنجامين كونستان B. Constant هي الأكثر دلالةً على هذا القطع.

فمع بنجامين كونستان تصبح اللبراليّة رؤيةً، ميزتها الأساس هي الفصل بين المجتمع والدولة. يثني كونستان على ثقة المجتمع المدنيّ باكتفائه الذاتيّ، ويطالب بالاعتراف بحقوق المجتمع المدنيّ وحرّيّاته في مواجهة الدولة، فيقول: «أطالب بالحرّيّة المدنيّة مع أشكال أخرى من الحرّيّة السياسيّة»(٥١). ويرى كونستان أنّ الحرّيّة المدنيّة، أي التمتّع الهادئ بالاستقلال الفرديّ(٥٢)، هي حصيلة تقدّم المدنيّة، والتجارة، والتواصل(٥٣). وأغنت عمليّات التواصل هذه شبكة العلاقات التي ينسجها الأفراد في ما بينهم في المجتمع المدنيّ، فباتت التفرّعات الاجتماعيّة أكثر تعقيدًا واتّساعًا ممّا كانت عليه في السابق. فالمجتمع المدنيّ هو محض مجتمع تواصل، تواصل قائم بفعل شبكة علاقات بيفرديّة. يظهر كونستان – بعيدًا عن وضع الحرّيّة الفرديّة الخالصة في مقابل الحرّيّة السياسيّة الجمعيّة – أنّ دائرة نشاط الأفراد هي دائرة علائقيّة، تبسط فيها فعّاليّة العلاقات البيفرديّة (بين الأفراد). ويعاني المجتمع المدنيّ خطرَين يتهدّدانه: (١) خطر استغراق الأفراد بالتمتّع باستقلالهم الفرديّ، والاهتمام بمصالحهم الخاصّة(٥٤)، منغلقين، بذلك، داخل دائرتهم الفرديّة، و(٢) خطر آخر معاكس، يكمن في احتمال ذوبان المجتمع المدنيّ في الدولة. يؤكّد كونستان أسبقيّة المجتمع المدنيّ المنطقيّة والوجوديّة قبالة الدولة، فيقول: «في اللحظة التي يوجد فيها المجتمع تنشأ بين الناس علاقات ما [...]، والقوانين [...] ليست سبب هذه العلاقات التي تسبقها، أصلًا، في الوجود»(٥٥). تنبثق الدولة من رحم المجتمع المدنيّ لا العكس، ويُسيّر كلًّا منهما مبادئ انتظامه الخاصّة به. ولا تفعل قوانين الدولة أكثر من عكس قوانين المجتمع. وهكذا تقوم ازدواجيّة مجتمع مدنيّ – دولة. ويرجع كونستان هذه القطيعة لأسباب «طبيعيّة»، فالعلاقات بين الناس في المجتمع المدنيّ «مطابقة لطبيعتهم»، وبالتالي فهي ضروريّة، «ثَمّ جزء من الوجود الإنسانيّ يظلّ بالضرورة، فرديًّا ومستقلًا، متمتّعًا بحقّه في الوجود خارج أيّ

(٥١) B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*, ed. M. Gauchet (Paris: Pluriel, 1980), p. 510

(٥٢) Ibid, p. 182.

(٥٣) Ibid, p. 184.

(٥٤) Ibid, pp. 512-3

(٥٥) Ibid, p. 57.

اختصاص اجتماعيّ»[٥٦]. وها هنا يطبعن (يجعله طبيعيًا) الكاتب المجتمع المدنيّ، إذ ينتزعه من القبضة الدولتيّة، ويعكس علاقة دولة – مجتمع مدنيّ. يؤول تقدّم المدنيّة (الحضارة) إلى استقلاليّة المجتمع المدنيّ تجاه الدولة شيئًا فشيئًا. والتناقض الذي أشرنا إليه سابقًا بين التنامي الفعليّ لهيمنة الدولة والاستقلال المتزايد للمجتمع المدنيّ هو ما يحلّله كونستان، وكذا يسعى إلى حلّه. ويكمن عمدة هذا الحلّ في أنّ حركتَي تقوية الدولة وتزايد استقلاليّة المجتمع المدنيّ هما حركتان متضافرتان، وليستا متباينتين. إذ يرى بنجامن كونستان أنّه على الرغم من اغتناء المجتمع المدنيّ وتعقيده فإنّ اتّساع دائرته لا تفضي بذاتها إلى تراجع الدولة. فكيف نفسّر أنّ ازدياد الوصاية الدولتيّة على المجتمع المدنيّ تتساوق مع تزايد استقلاليّة المجتمع المدنيّ إيّاه؟

يقيم بنجامن كونستان، بدايةً، حدًّا فاصلًا بين المجتمع المدنيّ والدولة، ويعرّف حدود الإمرة السياديّة. ويحلّل، بالتالي، تبادل التأثّر والتأثير بين المجتمع المدنيّ والدولة. وعلى عكس بعض اللبراليّين الجدد، لا يضع كونستان المجتمع المدنيّ في مقابل الدولة بوصفهما دائرتين اثنتين من دوائر الواقع، بل يجتهد في «مزجهما».

الحداثة، في عيون كونستان، لا تتعلّق بوضع حواجز مصطنعة لتدخّل الدولة، بل هي تشجّع التنظيم الذاتيّ للمجتمع المدنيّ وتنظّمه. يعتقد بنجامن كونستان أنّ تقوية الدولة لا تتناقض، بالضرورة، مع تقوية المجتمع المدنيّ، فدولة قويّة تفترض مجتمعًا مدنيًّا قادرًا. وهو لا يرفض الدولة باسم المجتمع المدنيّ، ولا يرفض الحرّيّة السياسيّة لصالح الحرّيّة المدنيّة، وإنّما يمزجهما معًا[٥٧].

نلاحظ هنا المسافة التي تمّ قطعها ابتداءً من المعادلة الأصليّة بين المجتمع والدولة. فمن مجتمع مدنيّ اصطناعيّ يؤسّسه الإنسان، وصولًا إلى مجتمع مدنيّ طبيعيّ تسيّره ضروراته الداخليّة، ومن تثمين الدولة كضامن للحرّيّات السياسيّة، ثمّ الانتقال إلى تمجيد المجتمع حيث تسود الحرّيّات المدنيّة، وهكذا، باتت القضيّة المركزيّة هي قضيّة مصالحة المجتمع المدنيّ مع الدولة، وهذه القضيّة هي ما سيحاول هيغل معالجتها في **مبادئ فلسفة الحقّ** *Principes de la philosophie du droit*. وبالعودة إلى اقتصاديّي القرن الثامن عشر، يقدّم

(٥٦) Ibid, p. 271.
(٥٧) Ibid, p. 514.

هيغل المجتمع المدنيّ بملامح «مجتمع بورجوازيّ».

### ب. المجتمع المدنيّ أو المجتمع البورجوازيّ

المفهوم الهيغليّ للمجتمع المدنيّ هو، بلا ريب، المفهوم الأكثر إسهابًا في تثبيت المعنى الحديث لهذه الفكرة. فبعد أن رفض المماهاة التقليديّة بين الدولة والمجتمع المدنيّ، وتحت تأثير كلّ من آدم سميث ودوغالد ستيوار D. Steurat، ينظر هيغل إلى المجتمع المدنيّ بوصفه «منظومة الحاجات»[٥٨]، أي دائرة الإنتاج وتقسيم العمل، ولقد أسماه هيغل بـ «المجتمع البورجوازيّ» (bürgerliche Gesellschaft) كيما يبرز أنّ هذا المجتمع يوصَف ببعده الاقتصاديّ.

يعلّل هيغل اختياره لهذه العبارة الجديدة بقوله: «في ميدان الحقّ نتحدّث عن الشخص، وفي ميدان العائلة نتحدّث عن عضو العائلة، وفي المجتمع المدنيّ نتحدّث عن البورجوازيّ (Bürger)» [٥٩]. لا يرى هيغل إلى «المجتمع البورجوازيّ» على أنّه مجتمع مموضع تاريخيًّا - كما رأى كارل ماركس لاحقًا، أي المجتمع الذي تصبح فيه البورجوازيّة طبقةً سائدةً - وإنّما يرى فيه مرحلةً في عمليّة، مرحلة معلّقة بين العائلة والدولة [تلي العائلة وتسبق الدولة][٦٠].

عندما يتحرّر الإنسان من العائلة يصبح «بورجوازيًّا»، قادرًا بعمله على تأمين حاجاته. وعلمًا أنّ هيغل لا يلجأ إلى استخدام ألفاظ غريبة عن لغته (الألمانيّة)، فإنّه يستعير اللفظة الفرنسيّة «بورجوازيّ» (der Bürger als bourgeois)، ليميّز بين المواطن والبورجوازيّ، فالبورجوازيّون هم أولئك الذين ينظرون إلى ذواتهم فحسب، على عكس المواطنين الذين تحرّكهم المصلحة العامّة. وهكذا لا تقتصر البورجوازيّة على التجّار والصناعيّين، ولكن تشمل، بصورة أعمّ، كلّ الأفراد المهتمّين بأمنهم وبملكيّتهم الخاصّة.

يمثّل المرور من العائلة إلى المجتمع المدنيّ «لحظة الفرق»[٦١] (le moment de différence)، كما يسمّيه هيغل، فبعد أن لم يكن الإنسان إلّا عضوًا في عائلة، يتحرّر في

(٥٨) G. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1982), § 258.

(٥٩) Ibid, § 190.

(٦٠) J. P. Lefebvre and P. Macherey, *Hegel et la société* (Paris: P.U.F., 1984), pp. 20.

(٦١) *Principes de la philosophie du droit, op. cit., § 181.*

المجتمع المدنيّ وبوساطته، ويصبح هو نفسه الهدف الخاصّ لأفعاله.

يعتبر هيغل أنّ للمجتمع المدنيّ البورجوازيّ ثلاثة أبعاد متتالية. إذ هو نظام اقتصاديّ (منظومة حاجات)، أوّلًا، ومن ثمّ فهو نظام حقوقيّ (التشريع)، وأخيرًا هو نظام مؤسّساتيّ (إدارة وهيئات). وعليه، يجب أن لا نحصر المجتمع المدنيّ ببعده الأوّل. فبعكس اقتصاديّي القرن الثامن عشر يفهم هيغل المجتمع المدنيّ بوصفه دائرةً حقوقيّةً ومؤسّساتيّةً تسبق قيام الدولة. والمجتمع المدنيّ الهيغليّ هو المعلن عن الدولة (والمبشّر بها)، لا مجرّد وجه آخر لها. وبتعبير آخر، تتجاوز الدولة المجتمع المدنيّ، لكنّها لا تلغيه. ويظلّ المواطن بورجوازيًّا دائمًا، كما يظلّ فرد العائلة. وهكذا، فالدولة الهيغليّة ليست شموليّةً بالمعنى الذي تصبح فيه العالم الوحيد الممكن للمواطن، بمعنى أنّ الدولة تمتصّ المجتمع المدنيّ. تتجاوز الدولة المجتمع المدنيّ، لأنّ الأخير لا يهتمّ إلّا بهدف «محدّد ومحدود»[٦٢]، أي المصالح الخاصّة، الفرديّة منها أو الجماعيّة.

لا يرفض هيغل المجتمع المدنيّ باسم الدولة، بل يعترف له ببعض الفضائل، ولا سيّما تأكيده على الحقّ الفرديّ والأخلاق المهنيّة. «ففي المجتمع المدنيّ يتحقّق الرفاه الخاصّ بوصفه حقًّا. وقدسيّة الزواج والشرف المهنيّ هما عمادا هذا المجتمع»[٦٣]. ولكن يبقى للمجتمع المدنيّ رسالة أساس، وهي تحضير الأرض للدولة. يؤكّد هيغل أنّ «المجتمع المدنيّ يفضي إلى الدولة»[٦٤]، (يسيّرنا باتّجاه الدولة). وبذلك لا يقدّم هيغل الدولة بوصفها «حقيقة» المجتمع المدنيّ، أي تحقّقه الفعليّ فحسب، وإنّما بوصفه [أي المجتمع المدنيّ] المرتكز أو الأساس الذي تقوم عليه. وبالنتيجة فإنّ المجتمع المدنيّ يولد وينمو في الدولة، وبالتالي، فإنّ الدولة هي الأولى في الواقع. وهكذا يصبح المجتمع المدنيّ محطّةً من فكرة الدولة، ويأخذ معناه بلحاظ علاقته بها.

المجتمع المدنيّ، هو أساسًا، الدولة بالقوّة. ولكنّه ليس إلّا «دولةً من دون تماسك»[٦٥]، أو أيضًا، «دولة التوتّرات والانقسامات»[٦٦]. وعليه، يفهم هيغل المجتمع المدنيّ بوصفه

(٦٢) Ibid, § 256.
(٦٣) Ibid, § 255.
(٦٤) Ibid, § 256.
(٦٥) Ibid, § 256.
(٦٦) Ibid, § 523.

نقصًا في الشموليّة والوحدة قياسًا بالدولة. لكنّ هذا لا يعني أنّ المجتمع المدنيّ لا يوجد إلّا في علاقة مع الدولة. وهيغل يمنحه وجودًا خاصًّا به. فعلى الرغم من أنّ المجتمع المدنيّ مؤسَّس على أنانيّة البحث عن المصلحة الخاصّة وعن إشباع الحاجات، فإنّه ليس حالة طبيعيّة تسود فيها احتراب الجميع ضدّ الجميع. ففي المجتمع المدنيّ، يتوصّل البورجوازيّون إلى تنظيم أنفسهم. وبهذا المعنى، فالمجتمع المدنيّ هو دائرة المؤسّسات الخاصّة: النقابات، والاتّحادات، وغيرها. تتوصّل هذه الاتّحادات إلى مزج المصالح الفرديّة الخاصّة، وتكون مؤهّلةً، بتوسّط فعلها القانونيّ، لأن تنظّم بعض صراعات المصالح. ولكن هذه الصرارعات تبقى، في المجتمع المدنيّ، دائمة التهديد بالخطر. ولا تنجح المؤسّسات الخاصّة التي لا تتوصّل إلّا إلى نظم المصالح الجماعيّة، من دون المصالح العامّة، في تلافي تلك الصراعات.

ينادي النموذج الهيغليّ للمجتمع المدنيّ، إذًا، بانفصاله عن الدولة وبارتباطه بها في آن. فالمجتمع المدنيّ لا يتحقّق بذاته، بل بغيره. والدولة هي التي تتحمّل مسؤوليّة حلّ تناقضاته الداخليّة. وبالتالي، فإنّ عليه أن يخضع لسيطرة الدولة. وفي النهاية، يعظّم هيغل تعلّق المجتمع المدنيّ بالدولة بوصفها دائرة معالجة الصراعات والتوفيق بين المصالح.

ومنذ هيغل بات مفهومًا أنّ المجتمع المدنيّ ليس الدولة، ولكنّه لا يوجد إلّا حين يُنسب إلى الدولة، وتبقى هذه العلاقات ملتبسةً، فبين الدولة والمجتمع المدنيّ تنعقد لعبة معقّدة من التضادّ والتكامل. يصوغ كارل ماركس تحليله الخاصّ للمجتمع المدنيّ في علاقته مع الدولة بالاستناد إلى نقده لفكرة هيغل.

وجاءت ردّة فعل كارل ماركس K. Marx في مواجهة الرؤية الهيغليّة للمجتمع المدنيّ. بادئ ذي بدء، يعرض ماركس المفهوم الهيغليّ على واقع المجتمع المدنيّ والدولة القائمة، ويلاحظ غياب التقابل بينهما. فالدولة ليست التحقيق الفعليّ للحرّيّة وللمصلحة العامّة. والمجتمع المدنيّ ليس متعلّقًا بالدولة بهذه الصورة المبسّطة. ومن ثمّ يطبّق ماركس التصوّر الهيغليّ للمجتمع المدنيّ لنصوص الاقتصاديّين التي استلهمها هيغل، ويستنتج، ها هنا، غياب التقابل بينهما. فالمجتمع المدنيّ، عند سميث، ليس المنظومة المؤسّسيّة للحاجات التي يصفها هيغل.

يرمي كارل ماركس إلى تجذير المجتمع المدنيّ في واقع العلاقات الاجتماعيّة. وهو يرى أنّ المجتمع المدنيّ يمثّل الشروط المادّيّة لوجود الأفراد. تعود جذور العلاقات الحقوقيّة، كما

أشـكال الدولة، إلى شـروط الوجود المادّيّة التـي اعتبرها هيغل مجتمعًا مدنيًّـا، على غرار ما فعلـه منظّرو القرن الثامن عشر مـن إنجليز وفرنسيّين(٦٧). وبدل هذا التصوّر المثاليّ للمجتمع المـدنيّ الهيغليّ، يضع ماركس مفهومًـا مادّيًّا وتاريخانيًّا له. يحتفـظ ماركس بمفردة مجتمع بورجـوازيّ (bürgerliche Gesellschaft)، ويعتبره مرحلةً مـن عمليّة تاريخيّة أصبحت خلالها البورجوازيّة طبقةً سائدةً. ففي كتاب **الأديولوجية الألمانيّة L'idéologie allemande** يماثـل ماركـس K. Marx وفريدريك إنجلـز F. Engels بين «المجتمع المـدنيّ» و«العلاقات الإنسانيّـة» المرتبطـة بأسلوب الإنتاج الرأسماليّ(٦٨). وبهذا اللحـاظ، لا يُعدّ المجتمع المدنيّ عمـاد الدولة فحسب، وإنّما عمدةً لكلّ التاريخ الذي بارتباطـه «بالعمليّة الواقعيّة للإنتاج» يمثّـل الإنتاج المادّيّ للحياة. وعليه، نخلص إلى أنّ كارل ماركس وفريدريك إنجلز يؤرّخان المجتمـع المـدنيّ، وما هـو إلّا المجتمـع البورجـوازيّ بحقباتـه المختلفة. يهـدف ماركس إلى اختطـاط بنـى المجتمع المـدنيّ البورجوازيّ الداخليّـة، وكذا يشرّحه انطلاقًـا من قراءة الاقتصاديّين له(٦٩). يحتفظ ماركس بمفهوم اقتصاديّ للمجتمع المدنيّ البورجوازيّ، ويقلب الرؤيـة الهيغليّة رأسًا على عقـب، فيقول إنّ الدولة ليست مرتكـز المجتمع المدنيّ، بل على العكس، المجتمع المدنيّ هو الذي يشكّل مرتكز الدولة(٧٠).

وتعليقًـا على هيغل، يرى ماركس في المجتمع المدنيّ «الدولـة الخاصّة»، أي الدولة غير السياسيّـة، أو الدولة التي لا تمثّل المصلحة العامّة. ويعتقد أنّ هيغل يفصل بين المجتمع المدنيّ والدولـة(٧١). يعترف ماركس بوجود هذا الفصـل، فهو حقيقيّ وواقعيّ في الدولة الحديثة. تتميّز الدولـة بتوسّط الإدارة البيروقراطيّة، وهي بالفعل منفصلة عن المجتمع المدنيّ، أي عن الشـروط المادّيّة لوجـود الأفراد. إذًا، يرى ماركس أنّ استخفـاف هيغل يتجلّى في أنّه حلّل واقـع الدولة البروسيّة تحليلًا واقعيًّا، تلك الدولة التي سادت المجتمع المدنيّ عندما تُبقرطت. ويذهـب ماركس إلى حـدّ أنّه اعتبر أنّ هيغـل لا يؤمن بانفصال المجتمع المـدنيّ عن الدولة

(٦٧) K. Marx, "Préface à la Contribution à la critique de l'économie politique," in K. Marx and F. Engles (eds.), *Etudes philosophiques* (Paris: Éd. sociales,1974), p. 121.

(٦٨) K. Marx and F. Engles, *L'idéologie allemande* (Paris: Éd. sociales, 1968), p. 57.

(٦٩) "*Préface à la Contribution à la critique de l'économie politique,*" op. cit., p. 121.

(٧٠) K. Marx, *Critique du droit politique hégélienne* (Paris: Éd. sociales, 1975), p. 38.

(٧١) Ibid, pp. 130-1.

فحسب، بل يعتبر أنّ المجتمع المدنيّ نقيض، أو ضدّ، الدولة كذلك(٧٢). هذا التضادّ هو ما يميّز «الوضع الحديث»(٧٣)، أي الاستلاب. هذا وإنّ الفصل الفعليّ بين المجتمع المدنيّ والدولة يؤدّي عمليًا إلى فصل الإنسان [بما هو فرد] عن المواطن. فالإنسان، إذ يصبح غريبًا عن ذاته، يجد نفسه منقسمًا بين الحياة العامّة وحياته الخاصّة، بين حياته كمواطن وحياته كبورجوازيّ. ويعتقد ماركس بأنّ الوهم السياسيّ اللبراليّ يقوم على إبقاء الدوائر العامّة والدوائر الخاصّة مفصولتين في الحياة الواقعيّة، وموحّدتين في الحياة السياسية.

وانطلاقًا من ذلك، يقدّم ماركس قراءتين مهمّتين للمجتمع المدنيّ. فمن جهة يشكّل المجتمع المدنيّ مرتكز الدولة الواقعيّ والمادّيّ، ومن جهة ثانية، هو نقيض الدولة. إذًا، نجد عند ماركس مفهومين اثنين للمجتمع المدنيّ، وكذا نجد نظريّتين للدولة(٧٤). فالمجتمع المدنيّ، من وجهة نظر الاقتصاديّ، هو البنية التحتيّة التي يقوم عليها بناء الدولة. والمجتمع المدنيّ، بهذا المعنى الأوّل، هو المجتمع البورجوازيّ الذي حلّله من زاوية اشتغاله الاقتصاديّ والاجتماعيّ. أمّا المجتمع المدنيّ، من وجهة النظر الاجتماعيّة، فهو التنظيم الاجتماعيّ الناتج عن تخلّق الدولة الحديثة وتميّزها. يقول ماركس إنّ الدولة البونابرتيّة جعلت نفسها مستقلّةً عن المجتمع المدنيّ(٧٥).

وبلحاظ المعنى الثاني يصبح التكوّن التاريخيّ للمجتمع المدنيّ موازيًا لمعنى الدولة الحديثة. وبالتالي فإنّ المجتمع المدنيّ مزدوج القيمة والمعنى. فهو مجتمع مدنيّ اقتصاديّ، من جهة، ومجتمع مدنيّ سياسيّ، من جهة ثانية. يحلّل أنطونيو غرامشي A. Gramsci المجتمع المدنيّ بلحاظ هذا المعنى الثاني الذي يعطيه ماركس. يعود غرامشي إلى هيغل من دون المرور بماركس، ويرى في المجتمع المدنيّ دائرة المؤسّسات الخاصة، من كنائس، ومدارس، ونقابات، وغير ذلك.

ويستلهم لويس ألتوسير L. Althusser هذا المجتمع المدنيّ، كما فهمه غرامشي، ليبني نظريّته حول الأجهزة الإيديولوجيّة للدولة(٧٦). يعتبر غرامشي أنّ وظيفة الدولة لا تُختزل

(٧٢) Ibid, p. 130.
(٧٣) Ibid, p. 126.
(٧٤) B. Badie and P. Birnbaum, *Sociologie de l'Etat* (Paris: Pluriel, 1983), p. 15.
(٧٥) K. Marx, *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte* (Paris: Pauvert, 1984), p. 274.
(٧٦) See L. Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat," *La Pensée* **151** (Juin,

في القمـع أو الإكراه، وإنّما تتضمّن كذلك، سلسلةً من المؤسّسات المعتبرة، لا سيّما القانونيّة منهـا، كيما تسهم في نشر الإيديولوجيا السائـدة. إذًا، ليس المجتمع المدنيّ دائرةً تتقدّم [في وجودهـا] على الدولة، بل هو مرتكز الدولة، ومضمونها الأخلاقيّ، ومجال ممارسة الهيمنة الثقافيّـة والسياسيّة(٧٧). وبهذا المعنـى يكون المجتمع عند غرامشي دائـرةً سياسيّةً، لا مجرّد دائرة اقتصاديّة، هو فضاء – بنته المؤسّسات – حيث تنشأ الإيديولوجيّات التي تشكّل لحمة المجتمع، وتُنشر فيه على أوسع نطاق.

يرى ماركس أنّ المجتمع المدنيّ يرتبط بالبنية التحتيّة وبالبنية الفوقيّة، وله قيمة مزدوجة، أو معنًـى مزدوج. أمّـا عند غرامشي فهو العنصر المحدّد للبنية الفوقيّـة. وهكذا فإنّ التأويل الاقتصـاديّ للمجتمع المـدنيّ يصبح مرفوضًـا. فبالنسبة إلى غرامشي ليس المجتمع المدنيّ أسلوب الإنتاج الرأسماليّ، ولكن دائرة ممارسة وظيفة الدولة الإيديولوجيّة والسياسيّة. وهنا نطالع تغيّرًا حقيقيًّـا في المفهوم التقليديّ للمجتمع المدنيّ، فمع غرامشي نصبح بعيدين جدًّا عن آدم سميث وبرنارد ماندفيـل، وبذلك مهّدت هذه التطوّرات الدلاليّة لتحوّلات دلاليّة في مفهوم المجتمع المدنيّ في القرن العشرين.

## تحوّلات المجتمع المدنيّ

يرى كلّ من هيغل وبنجامن كونستان إلى مفهوم المجتمع المدنيّ على أنّه منفصل عن الدولة، فيمـا يرى ماركس أنّـه مماثل للمجتمـع البورجوازيّ، وينظـر إليه غرامشـي بلحاظ البنى الفوقيّة، ويبدو أنّ مفهوم المجتمع المدنيّ غارق في كثرة المعاني أو الدلالات، من دون منطق مـا جامع بين استعمالاتـه المختلفة. إذ اختفى مفهوم المجتمع المـدنيّ في القرن العشرين بعد أن اتّخـذ هذه الأشكال المتلاحقة، ووُلد لاحقًا بمظاهـر جديدة، فقد لحق بالبناءات النظريّة المعقّـدة لهيغل وماركس وغرامشي مانويّة مبسّطة، ترى في الدولة رمزًا للشرّ، وفي المجتمع المدنيّ المثّلَ الأسطوريّ للخير.

---

1970); and published in: idem, *Positions* (Paris: Éd. sociales, 1976), p. 82.

(٧٧) A. Gramsci, *Gramsci dans le texte* (Paris: Éd. sociales, 1977), pp. 469, 606.

## أ. كسوف المجتمع المدنيّ

يمكـن تفسير غياب مفهـوم المجتمع المدنيّ [عنـد اللِبراليّين و الماركسيّـين المحدثين] بتقديم فرضيّات ثلاث.

يمكـن أن يفسّر غيـاب مفردة «المجتمع المـدنيّ» باستعادة الجدل الـذي يضع الدولة في مقابـل هذا المجتمع. تنتقـل قضيّة علاقة التباين أو التكامل بين المجتمع المدنيّ والدولة باتّجاه تحليـل العلاقات السلطويّة التـي تتخلّل المجتمع المدنيّ كما الدولة. يتسـاءل الكتّاب اليوم، بعـد رفضهم للنقاشات النظريّة حول فضائـل كلّ من المجتمع المدنيّ والدولة، عن القدرات الملموسة للمؤسّسـات، عامّةً كانت أو خاصّةً، لتلبية متطلّبات الشأن العامّ بفعّاليّة. لا تنجز هذه التحليلات قطيعةً تامّةً مع إشكاليّة علاقات «دولة – مجتمع مدنيّ»، بل لا تنقلها إلّا إلى مجال يمكن أن يجعل هذه العلاقات ملموسةً بصورة أفضل.

ومـن جهة ثانية، يمكن تعليل الضمور الذي أصاب مفردة «مجتمع مدنيّ» بإعادة تنشيط موضوع دولة القانون المؤدّية إلى رفض الوهم الأصليّ الزاعم وجودَ مجتمع مدنيّ غير سياسيّ، وهـم روّج له الاقتصاد السياسيّ الإنجليزيّ في القرن الثامن عشر. ولا يمكن للمجتمع الذي ينظّمـه القانـون، أي المجتمع الحديث، أن يكون مجتمعًا بلا دولـة. وهذا التعليل ليس مقنعًا البتّـة، باعتبار أنّ الانتقادات المعاصرة الموجّهة للدولة عمومًـا وللدولة الشموليّة خصوصًا، والتـي ترى فيها نظامًا يبتلع المجتمع المدنيّ وينكر استقلاليّته، قادت إلى إعادة تقييم المجتمع المدنيّ تقييمًا إيجابيًّا.

وعليـه، يمكن تقديم فرضيّة ثالثة تعزي بضمور المجتمع المـدنيّ ومن ثمّ انبعاثه مجدّدًا إلى التبدّل الذي أصاب دلالة الكلمة التي لم تعد تشتغل كمفهوم، بل كأسطورة.

## ب. أسطورة المجتمع المدنيّ

لم يـؤدّ تراجع الماركسيّة حديثًا إلى اختفاء مفـردة «مجتمع مدنيّ»، بل على العكس، أدّى إلى استعادة الاهتمام بالمجتمع المدنيّ. ولكن أيّ مجتمع مدنيّ؟

في أيّامنـا هـذه، ظهر المفهـوم مجدّدًا في خطابـات أهـل السياسة، والفلاسفـة، وأهل الاقتصـاد والاجتماع. ففي الخطابات السياسية يظهـر المجتمع المدنيّ بوصفه الوجه المقابل للدولـة (النقيضـ)، وينزع، أكثر فأكـثر، إلى اكتساب قيمة اجتماعيّـة. ولدى اليمين، كما

اليسار، تتراجع الإيديولوجيّة الدولتيّة.

يعلـن علماء الاجتماع «انبعاث المجتمع المـدنيّ» في فرنسا بصور مختلفة، صور تعكس تعدّد الاتّحادات، ولا مركزيّـة المسؤوليّة ونشرها في هيئات اجتماعيّة، ونموّ قطاع الاقتصاد الاجتماعيّ، وإلى غير ذلك. وهكذا، حلّ مجتمع حيويّ وعلائقيّ محلّ الدولة - الرحمة التي تضع تحت وصايتها مجتمعًا مدنيًّا مصابًا بفقر في الدمّ. يرى جان بيير غارنييه J. P. Garnier ودينيـز غولدتسميـث D. Goldschmidt أنّ «المجتمع المدنيّ» قد يخـرج أخيرًا من سباته الطويل، ليحشر الدولة في موقع الدفاع عن النفس(٧٨).

وبـات هـذا المجتمع المدنيّ المتعـدّد الأشكال، الذي لم نعد نعرف جيّـدًا ما الذي يعنيه، مبهرجًا بالكثير من الفضائل، من قبيل الحرّيّة، والتلقائيّة، والقدرة على التجدّد والإبداع.

ويبـدو لنـا أنّ التقييم الإيجابيّ لهذا المجتمع يسهم في تشكيـل أسطورة سياسيّة بالمعنى الـذي يعطيه رولاند بـارت R. Barthes لهذه الكلمة(٧٩). يبعـث المجتمع المدنيّ في الذهن مجموعـةً من القيـم الإيجابيّة، من قبيل الاستقلاليّـة، والمسؤوليّة، وتحمّـل الأفراد مسؤوليّة مشاكلهـم الخاصّـة، وغيرها. يبدو المجتمع المدنيّ - في بُعده الجمعـيّ - وكأنّه غير معرّض لمخاطـر الفردانيّة، وأنّـه يركّز على التضامن وعلى الانتظام الذاتـيّ. أمّا في بعده المدنيّ فهو يبعـث في الذهن فكرة الخلاصـ من وصاية الدولـة، يضاف إلى ذلك القيـم العاطفيّة التي ينـادي بها، من مثل الإلفة والعلاقات الحميمة. تدعـو هذه القيم الإيجابيّة، على اختلافها، إلى الفعـل الجمعيّ عبر ترسيم أوّليّ لصورة مجتمع مـدنيّ أكثر تضامنًا وأكثر استقلاليّةً في آن. وتفسَّر إعادة التنشيط الراهن لثنائية مجتمع مدنيّ - دولة بالقول بأنّه إذا عُرّف المجتمع المدنيّ بلحـاظ علاقتـه بالدولة أكثر مـن تعريفه بمحتواه بما هـو هو، فذلك عائـد إلى أنّ القيم التي يبقيهـا في الذهـن تتولّد مـن التفكّر به في مقابل تلـك التي تُنسب لكلمـة «دولة» [حرفيًّا دولتيّة étatisme]. تجمع أسطورة المجتمع المدنيّ، بتجاوزها قسمة يسار - يمين، كلّ أنصار الاستقلاليّة الاجتماعيّة التي تتّخذ صورة اللعبة الحرّة للسوق أو صورة الإدراة الذاتيّة.

---

(٧٨) J. P. Garnier and D. Goldschmidt, "*L'État, c'est vous,*" *Le Monde Diplomatique* (Février, 1979), p. 28.

(٧٩) يـرى رولانـد بارت أنّ «الأسطورة منظومة تواصل [...]، لا يمكن لها أن تكون شيئًا أو مفهومًا أو فكرةً، إنّها صيغة للدلالة على أنّها قيّمة»، للمزيد انظر،

R. Barthes, *Mythologies* (Paris: Seuil, 1970), pp. 193, 209.

يؤكّد مايكل روكار M. Rocard أنّه في مواجهة مفهوم جدّ دولتيّ للتغيير الاجتماعيّ، تحاول اشتراكيّة الإدارة الذاتيّة إبراز أهمّيّة إعادة تركيب المجتمع المدنيّ[٨٠].

يعترف بيير روزانفالون P. Rosanvallon أنّ اقتراح الإدارة الذاتيّة يتناغم مع الشروع الليبراليّ القاضي بالحدّ من سلطة الدولة، وللقول بسلطة خاصّة للمجتمع المدنيّ[٨١].

وبالتالي، فإنّ الاستعمال الراهن لكلمة مجتمع مدنيّ ليس بريئًا البتّة. يتجذّر المجتمع المدنيّ في مجموعة من التصوّرات والقيم الموروثة من تاريخ هذه الكلمة. وبهذا اللحاظ ليست أسطورة المجتمع المدنيّ صحيحةً ولا خاطئةً، بل تكمن وظيفته في «تحويل التاريخ إلى طبيعة»[٨٢]، أي تخليد ما تركه له التاريخ وجعله طبيعيًّا. وهكذا يتحوّل المجتمع المدني إلى منظومة قيم متجذّرة، كلّ تجذّر، في تصوّرات جمعيّة يُنسب لها تاريخ عريق. وتبعث غنى الاستعمالات الراهنة للفظة «مجتمع مدنيّ» على إعادة كتابة تاريخ هذه الكلمة، وإنّ العودة إلى الكتّاب الكلاسيكيّين تمكّن من تبرير استعمال لفظة يبدو أنّ الزمن قد عفا عليها.

يفضي تقييم المجتمع المدنيّ بلحاظ علاقته بالدولة إلى إعادة بناء أسطوريّ لتاريخها، تمامًا كما فعل سييس Sieyès، عام ١٧٨٩، إذ ذهب إلى القول بأنّ الأمّة هي «أصل كلّ شيء»، على غرار ما يتمّ حاليًّا من إثبات أولويّة منطقيّة وزمنيّة للمجتمع المدنيّ على الدولة. هذا إذ يعيد جيرار ميريه G. Mairet اختطاط «ولادة الدولة العلمانيّة»، فإنّه يفسّر لنا أنّه يحتمل أن تكون قد ظهرت كلمة «مجتمع مدنيّ» مع مارسيل دو بادو Marsile de Padoue في القرن الرابع عشر، أي قبل ولادة فكرة الدولة[٨٣]. ومذ ذاك العصر ظهرت بوادر ولادة الليبراليّة، وولادة مجتمع مدنيّ مستقلّ ومؤسّس على التبادل السلعيّ. ويبدو لنا أنّ هذا التأويل الهادف إلى تجذير المفهوم الليبراليّ للمجتمع المدنيّ في ماض بعيد، قابل للنقاش في ما يعود للكاتب على الأقلّ، الذي رأينا أنّه لا يتكلّم عن «المجتمع المدني societas civilis» ولكن عن «المدنيّة civilitas» التي يربطها بالسياسة politi، أي بالجماعة المنظّمة سياسيًّا.

(٨٠) M. Rocard, *Qu'est-ce que la social-démocratie?* (Paris: Seuil, 1979), p. 22.

(٨١) P. Rosanvallon and Y. Cannac, "*Que faire de l'État?*" *Le Débat* **26** (Septembre, 1983), pp. 69-92.

(٨٢) *Mythologies*, op. cit., p. 215.

(٨٣) *Histoire des idéologies*, op. cit., p. 291.

وبالمعنى نفسه، يؤكّد بيير فرانسوا مورو P. F. Moreau أنّه «عند ماندفيل يكتمل تكوّن المجتمع المدنيّ بوصفه موضوعًا مستقلًا متميّزًا ومنفصلًا عن الدولة»[٨٤].

في الواقـع لا يستعمـل ماندفيل عبارة «مجتمع مدنيّ» إلّا مرّتين اثنتين في **خرافة النحل** *La Fable des abeilles*[٨٥]، إحداهمـا بمعنًى يسمح بتمييزهـا عن الدولة تمييزًا تامًّا. ويرى بيير روزانفالـون P. Rosanvallon، من جهته، أنّ آدم سميث، الذي كان الأوّل قبل هيغل، قد فهـم المجتمع المدنيّ بنحو اقتصاديّ، علمًا أنّـه «لا يستعمل البتّة لفظ المجتمع المدنيّ في **ثراء الأمم**»[٨٦]. ويعـود الكتّاب الماركسيّون، هم أيضًا، إلى الموروث الكلاسيكيّ بغية البحث عن الآباء المؤسّسين لمفهومهم الخاصّ للمجتمع المدنيّ. يكشف لوتشيو كوليتي L. Coletti عند روسّـو إرهاصات نقد للمجتمع المدنيّ البورجوازيّ الذي أنجزه كارل ماركس بعد قرن من الزمـن[٨٧]. وليست هذه القراءات الارتجاعيّة المختلفة مشوّهةً فحسب، بل إنّها تسهم أيضًا في تقديم أسطورة المجتمع المدنيّ بوصفه إحدى القواعد التي قامت عليها الحداثة.

في القـرن التاسع عشـر طوّب كلّ مـن كارل ماركس وفريدريك إنجلـز المجتمع المدنيّ بوصفـه «مرتكز التاريخ كلّـه»[٨٨]، مانحين إيّاه بذلك المبدأ الكلّـيّ والعامّ لتفسير التاريخ. وفي هـذه الأيام، ينـزع المجتمع المـدنيّ إلى أن يصبح معيارًا دائمًا، باسمـه تحاكم ممارسات الدول المعاصرة.

وفي خاتمـة هـذا التأريخ، لا يمكـن إلّا أن نستنتج غيـاب تعريف ثابـت ومتّسق لكلمة عنـت بدايةً الدولة، ثمّ المجتمع التجاريّ (السلعيّ)، فالمجتمع البورجوازيّ، فعدد من القيم المواجهة للدولة. ويبدو أنّ هذه التقييمات المتجدّدة للمجتمع المدنيّ تصبّ في مجرى تكوين أسطـورة، لكنّهـا، على الرغم من كـون الكلمة ذات تاريخ وهميّ، فإنّهـا ليست من دون مفاعيـل عمليّـة. فالمجتمع المدنيّ أداة من أدوات نقد الدولـة التي تمكّن من رفض تدخّلاتها المشخّصة أو الملموسة. لكنّ هذا السلاح ذو حدّين، ذلك أنّه يعطي قيمًا مختلفةً، بل متناقضةً، من مثـل التضامن والإدارة الذاتيّة، مـن جهة، والمبادرة الخاصّـة والتنافس، من جهة ثانية.

---

(٨٤) Ibid, p. 27.

(٨٥) في الصفحات ١٥١ و ٢٨٢ من الطبعة الأصليّة.

(٨٦) *Le capitalisme utopique,* op. cit., p. 68.

(٨٧) *De Rousseau à Lénine,* op. cit., p. 241.

(٨٨) *L'idéologie allemande,* op. cit., p. 57.

والمجتمع المدنيّ الذي لا يملك مضمونًا ثابتًا يُفهم من خلال تعرّجات تاريخه، ذلك التاريخ الـذي هو موضوع ادّعاء تملّـك وإعادة تقييم دائمَين، بالقدر الـذي هو واحد من رهانات الجدل السياسيّ الراهن.

# ضعف الترويج للعرفان الشيعيّ عامل هامّ في انتشار العرفان الكاذب[1]

**محمّد فنائي الأشكوري**

**ترجمة عليّ الحاج حسن**

يبسط الدكتور محمّد فنائي الأشكوري، وهو أستاذ في الفلسفة في مؤسّسة الإمام الخميني، قدّس سرّه، الحديث في هذا الحوار عن العرفان ببعده الشرّانيّ الداخليّ، وبما هو معرفة باطنيّة، وميل باطنيّ، ونزوع نحو معرفة الله. ميل لا يختصّ بثقافة محدّدة، بل مشترك بين البشر، كلّ البشر، فهو مبنيّ على فطرة معرفة الله، وكذا هو الجزء الطوليّ لا العرضيّ للدين. وبالتالي فإنّ المعرفة والميل مبنيا العرفان. والمعرفة العرفانيّة معرفة شهوديّة من حيث هي ملاقاة مباشرة مع الله ومظاهره. والقلب مهماز العرفان، هو هو الذي يصيّر عباداتنا عبادات عرفانيّةً. ومن ثمّ يخلص الأشكوري إلى أنّه يجب أن لا نطلق اسم العرفان على المدارس المعاصرة التي تحمل اسم العرفان، إذ لا حديث فيها عن الشهود، ولا عن التجربة الباطنيّة، ولا عن السير والسلوك، بل هي تشبه العرفان في الظاهر، وهذا هو عين العرفان الكاذب الذي يدور رحاه في الغالب حول الأمور الدنيويّة.

**المفردات المفتاحيّة**: العرفان؛ العرفان الكاذب؛ المعرفة؛ الميل؛ العشق؛ الشهود؛ المقدّس؛ الجذب؛ القرب.

**الرجاء تقديم تعريف مختصر للعرفان، والحديث عن المقصود منه عندما يجري الحديث عن العرفان في المجتمع.**

(١) حوار مع الدكتور محمّد فنائي الأشكوري، وهو أستاذ مساعد في مؤسّسة الإمام الخميني، قدّس سرّه، التعليميّة والبحثيّة، قسم الفلسفة، قمّ. أجرى الحوار مجلّة اخبار شيعيان **٩٣** (مؤسّسه شيعه شناى، ١٣٩٢ هـ.ش.)، في بيروت، في ٢٦، آب، أغسطس، ٢٠١٣.

**الأشكوري:** العرفان ظاهرة عالميّة، وهذا يعني أنّكم ستلاحظون وجود ميول نحو العرفان في الثقافات والأديان والسنن كافّةً، وفي مختلف نقاط العالم الجغرافيّة، وفي المراحل كلّها تقريبًا، ما يعني أنّ أصول هذا الميل أصول فطريّة في الوجود الإنسانيّ. فهو ليس نتيجة ثقافة معيّنة، أو تعاليم خاصّة.

إنّ عالميّة العرفان وشموليّته كانتا الباعث لوجود أشكال من العرفان في مختلف المجتمعات، بدءًا من التقليديّة ووصولًا إلى الحديثة. يشبه هذا التعبير ما نعتقد به في معارفنا الدينيّة عندما نقول إنّ الميل نحو الله تعالى أمر فطريّ. والميل نحو الله، ومعرفة الله، أمور موجودة في باطن العرفان. والحديث، إذ ذاك، يكون في المسير الذي يتحرّك فيه، حيث سيتأثّر بالعقائد والثقافات الخاصّة، إلّا أنّه في الأصل عبارة عن شعلة تضيء الوجود الإنسانيّ بشكل فطريّ. وهو نوع من عشق الحقيقة، عشق الله وعبادته، والميل نحوه ومعرفته.

إنّ وجه امتياز العرفان عن باقي الميول والمعارف هو كونه شرّانيًّا. يُبحث في الإلهيّات، وفي مختلف مجالات الدين عن الميل نحو الله والمعنويّات، إلّا أنّ ما يميّز العرفان هو كونه شرّانيًّا داخليًّا. كلّنا يمتلك معارف حسّيّة ظاهريّة وهي مشتركة بين البشر، كلّ البشر، تقريبًا. وقد وصلت إلينا بعض المعارف عن طريق النقل، والدين، والوحي. لا تعدّ هذه الأمور جميعها عرفانًا بمفردها. فالعرفان، حقيقةً، نوع من المعرفة الباطنيّة والداخليّة. طبعًا، لهذا الأمر ظهور خارجيّ في فكر الإنسان، وأعماله، وحياته. مثال ذلك أنّنا نمتلك في سنّتنا عرفانًا نظريًّا، وآخر عمليًّا. تعبّر هذه الأمور حقيقةً عن التجارب والنتائج الخارجيّة والاجتماعيّة لذاك الجزء من العرفان ذو العلاقة بالحياة، وطريقة الحياة.

وصفوة القول إنّ العرفان ميل باطنيّ، ونوع من المعرفة تمتدّ جذورها إلى معرفة الله، وهذا الأمر إنسانيّ عامّ، لا يمكن حدّه بثقافة خاصّة.

**تارةً يعبّرون عن العرفان بأنّه ميل، وأخرى بأنّه معرفة، فأيّ منهما أصل، وأيّهما فرع؟**

**الأشكوري:** كلّا، الأمران صحيحان. وهما أمران غير منفكّان عن بعضهما بعضًا في العرفان. بمعنى أنّه لا يمكن تصوّر معرفة الله العرفانيّة من دون الميل نحو الله وعشقه. قد تمتلكون معرفةً فلسفيّةً بالله، ولكن ما من ميل في هذه المعرفة. ليست هذه المعرفة من المحبّة والعشق بمكان، بل معرفة بالله فحسب. ولكن بما أنّ العرفان له علاقة بالقلب، والمشاعر،

وباطن الإنسان، وهو موجود في باطن الإنسان، لذلك لا يمكن الفصل فيه بين الأمرين، ما يعني أنّهمـا وجهان لعملة واحدة، ووجهان لحقيقة واحدة. فالمعرفة والميل ركنان للعرفان، لا ينفـكّان عـن بعضهما. ولا يمكن أن تنفصـل المعرفة العرفانيّة عن المحبّـة والعشق. ثمّ إنّ الحديث حول العشـق في العرفان، والادّعاء بأنّ العرفان معرفة، يدلّ على أنّهما على علاقة وطيدة ببعضهمـا بعضًا، ذلك أنّ المعرفة العرفانيّة معرفـة شهوديّة، والمقصود من الشهوديّة الملاقـاة المباشـرة مع الله تعالى ومظاهـره، وبما أنّ الله جميـل ومظاهره جميلـة، وأنّ أنواع الجمال كافّةً قد اجتمعت فيه، فهو مصدر كلّ الجمال، وهو المطلق. وبالتالي ليس بالإمكان ملاقاة هذه الحقيقة من دون محبّة وعشق، ومن ثمّ تنبجس العبوديّة التي تحصل، شيئًا فشيئًا، في محضر ذاك الكبرياء الإلهيّ. تلك الملاقاة هي عين العشق والمحبّة.

وهنا مسألة عجيبة وظريفة، فالظاهر أنّ العشق والخشية متضادّان، لأنّ الإنسان لا يعشق الشـيء الـذي يخافه، والعكس صحيح، فهـو لا يخاف من يعشقه. ولكـن اجتمع العشق والخشيـة هنا في آن، وعلـى هذا الأساس يصبح هذا الخوف نوعًـا متعاليًا من الخشية، وهو حضور أمام حقيقة لا متناهية. بسط المتكلّم الألمانيّ الكبير رودلف أوتو، مؤلّف كتاب **فكرة القدسيّ**، لهذا الأمر، فقال إنّ للتجربة الدينيّة عنصرين، فهي جذّابة، وصاحبة هيبة في آن.

والخلاصة أنّ الميل والمعرفة غير منفصلين عن بعضهما في العرفان الحقيقيّ عندما يشارف السالك جوهر العرفان. ولا ينفكّ العشق عن العمل، بل هو الذي يؤدّي إليه.

**بعـد هـذا التوضيـح، هل يمكن القـول بأنّ مـا يقدَّم في المحافـل العلميّـة والأكاديميّـة، في قالب بعض الاصطلاحات والدورات التعليميّة، ليس عرفانًا، بل معرفةً؟**

**الأشكـوري:** ثَـمَّ أمـران: (١) علم العرفـان، و(٢) حقيقة العرفان. قد يكـون المرء من أهل العرفـان، وهو غير عارف بهـذه الاصطلاحات، ولم يطالع كتـب العرفان، لا بل قد يكون عاجـزًا عن تدريسها، إلّا أنّه وصل إلى تلك الحقيقـة. فالعرفان في الحقيقة هو تلك الملاقاة، وذاك السلوك، وتلك التجربة الباطنيّة.

دوّن العرفـاء طوال التاريخ تجاربهم والنتائج الباطنيّة التي وصلوا إليها، ثمّ جُمعت تلك المدوّنات، إذ بدؤوا في مرحلة لاحقة بتحليلها، والتفكير فيها، وقدّموا، في بعض الحالات، أدلّةً عليها، فتحوّل العرفان مذ ذاك إلى علم. والعرفان النظريّ عبارة عن تجزئة شهود العرفاء

وتحليلهـا، وهو كالفلسفـة، أو كأيّ علم آخر. ليس من الضروريّ أن تكون عارفًا أو معتقدًا بالعرفـان إذا أردت أن تصبـح أستـاذًا في العرفان النظريّ، لأنّ ذاك بحـث شبيه بالفلسفة، مـن حيث هو بحـث ذهنيّ، فقد تقـرأ كتابًا حول السباحـة، أو تسلّق الجبـال، مع أنّك لم تسبـح، ولم تتسلّق الجبـال يومًا، وقد تكون عالمًا بكلّ ضوابط السباحـة وقوانينها، إلّا أنّك لـن تصبح سبّاحًا بذلك. بلى، تصبح سبّاحًا عندما تنزل إلى حوض السباحة، وتبدأ بممارسة السباحـة، وقد تكون سبّاحًا ماهرًا إلّا أنّك عاجـز عن بيان مراحل السباحة. فتقول عملي هـو السباحة، لا البحث حولها. قد يكون عملنا العرفان تـارةً، وأخرى حول العرفان: أمّا عمل العرفان فهو البحث في العرفان، وأمّا عمل العرفاء فهو الغوص في ذاك السلوك.

**بناءً على ما أشرتم إليه، يحتاج العرفان إلى اعتقاد، فكيف يمكن القول بأنّ المجتمعات البشريّة كافّةً تمتلك نوعًا من العرفان، علمًا أنّ بعض الناس في الدنيا ملحدون، أو لا يعتقدون بما وراء الطبيعة، فكيف يمكن تصـوّر العرفان عند أصحاب الاتّجاه المـادّيّ؟ أي ما هي النسبة بين العرفان والدين؟ هل يجب أن يكون العارف متديّنًا أم لا؟ وهل يمكن تصوّر نسبة أخرى؟**

**الأشكوري:** أشرت سابقًا إلى أنّ الميل نحو العرفان ظاهرة عالميّة. ويطلق على كثير من الظواهر والسلوكيّات والاعتقادات بأنّهـا عرفانيّة. ولكن هل هي عرفان حقيقيّ، أم عرفان أصيل؟ وهل تمتلك قيمةً واحدةً؟ فهذا بحث آخر.

نعـم، يمكن أن يكـون الميل عالميًّا، لأنّه مبنيّ على فطرة معرفة الله، لذلك اعتبرناه عالميًّا. يتّضـح الجواب عن هـذه المسألة عندمـا نحلّل العرفـان الإسلاميّ، فنحـن نعترف بوجود الفطـرة. والفطرة موجودة عند البشر، كلّ البشر، والفـرق يكمن في أنّ لها ظهورًا قويًّا في مـكان، وضعيفًا في آخر. وكذا نعتقد بـأنّ الفطرة موجودة حتّى عنـد الإنسان الملحد، إذ هـو يمتلك فطرة البحث عن الله، قد تظهر في لحظة معيّنـة من حياته وطبق ظروف خاصّة، كما أنّها قد تختفي وتزول على إثر أحداث الحياة، أو الثقافة، أو التعليم والتربية، أو أيّ أمر آخـر. وبالتالي، فإنّ المستوى الأدنـى المطلوب للعرفان هو الميل والنزوع نحوه تعالى، وهذا هو حال الإنسان.

يمكن الحديث عن ظاهرة ما باسم العرفان بمقدار ظهور معرفة الله وبروزها فيها، وبمقدار ما تحقّق من ميل نحوه تعالى. لا يظهر هذا الاستعداد في كثير من الحالات. ولكن متى يظهر العرفان، أي متى يثمر ذاك الاستعداد؟ يعزى هذا الإثمار إلى الظروف المختلفة. وكذا يمكن

الحديث عن الفلسفة: أليس التفكير خاصّيةً ذاتيّةً للإنسان؟ ومع ذلك ليس كلّ إنسان مفكّر وفيلسوف. يتمتّع الناس جميعًا بالحدّ الأدنى من التفكير، إلّا أنّ ظهور التفكير، وبروزه، وتفتّحه، يحتاج إلى أرضيّة وإلى شروط عدّة، ويتطلّب تمرينًا، وتعليمًا، وأسلوب حياة خاصّ.

نحن نؤمن بأنّ العرفان الصادق هو البعد الباطنيّ للدين، أي إنّ الدين والعرفان أمران لا ينفصلان عن بعضهما بعضًا. والدين يحتوي على بعد عرفانيّ كذلك. يطرح البعض أسئلةً من قبيل: ما هي النسبة بين الدين والعرفان؟ فيجيب آخرون بأن لا تناسب بين الدين والعرفان! حتّى أنّ بعض المتديّنين يعارض العرفان. وهذا الجدال موجود عند المسلمين والمسيحيّين على السواء.

لطالما كان العرفاء في الأديان الثلاثة أقلّيّةً، وكانوا في كثير من الحالات يتعرّضون للمضايقات على يد بعض المتشرّعين الذين كانوا يعتبرون العرفان منافيًا للدين. وفي المقابل نجد العلمانيّين الذين يعتقدون بأنّ العرفان لا يتناسب مع الدين فيميلون إلى العرفان، ويرفضون الدين. يعتقد هؤلاء بأنّ في العرفان نوعًا من التعدّديّة، والتساهل، والتسامح، وهو غير موجود في الدين. كما أنّهم يعتقدون بأنّ في العرفان عناصر غير موجودة في الدين، من مثل الإباحة، وفقدان التكليف، والرؤية الجماليّة للعالم، وهي أمور جذّابة في عيون العلمانيّ. يعمل هؤلاء على فصل العرفان عن الدين، كما يتحدّثون عن عدم وجود تناسب في ما بينهما.

ونحن نقول، بناءً على سنّتنا وكتبنا الكلاميّة، إنّ للدين أركانًا ثلاثةً، هي العقائد، والأخلاق، والأحكام. وهنا يسأل المخالف للعرفان أين مكان العرفان، علمًا أنّ هذه أركان الدين لا غير؟ فكلّ آي **القرآن الكريم** تتعلّق بالعقائد، أو الأخلاق،أو الأحكام. كما أنّ المراد بالقصص التاريخيّة القرآنيّة هو العقائد والأخلاق.

تقع هذه الأركان الثلاثة في عرض بعضها بعضًا، والعرفان ليس ركنًا رابعًا. لا يمكننا القول بأنّ في الدين عقائد، وأخلاق، وأحكام، وعرفان. فالحقّ أنّ العرفان هو البعد الباطنيّ للدين، وهو الجزء الطوليّ لا العرضيّ. ولكلّ ركن من هذه الأركان الثلاث باطن. فللعقائد باطن، وللأحكام باطن، وكذا للأخلاق. أي قد نفهم العقائد في مستوًى ظاهريّ، فقد نتعلّم حقيقةً ما بواسطة العلم الحصوليّ (العلوم النقليّة والظاهريّة)، إلّا أنّنا نرغب تارةً أخرى

بـإدراك تلك الحقيقة عن طريق الشهود القلبيّ، وهو ما أشــار إليه الإمام أمير المؤمنين، عليه السلام، عندما قال: «عيون القلوب لا عيون الأبصار»، وهذا هو باطن الحقيقة. إذًا، يمكننا شهود الحقيقة التي نعتقد بها في أذهاننا شهودًا قلبيًّا. تحدّث الدين عن هذا النوع من المعرفة تحـت عنوان «الرؤيـة». وفي هذا السياق يقول الإمام أمير المؤمنـين، عليه السلام: «لم أعبد ربًّا لم أره»[٢].

وهـذا هو الحال في ما له علاقة بالأحكام. وللأحـكام ظاهر: ففي الصلاة، على سبيل المثال، نؤدّي أعمالًا وحركات خاصّةً، إلّا أنّ لهذه الأعمال بعينها باطنًا.

بلـى، يحضـر القلب عندمـا يلهج لساننا بذكر الحـقّ وتتحرّك جوارحنـا في آن، فحين يشــارك القلـب في الصلاة تصبح صــلاةً عرفانيّةً. فالصلاة العرفانيّـة لا تنافي ظاهر الصلاة العاديّة؛ أي إنّ العرفاء لا يأتون الصلاة بشكل آخر غير ما نأتي به نحن. يصلّي العرفاء صلاة الصبـح بركعتـين اثنتين تمامًا كما نفعل نحن، أمّا المائز فيكمـن في كيفيّة العبادة. فقد تكون كمّيّة عبادة رجل ما أكبر من كمّيّة عبادة العارف، إلّا أنّه لا يمتلك ذاك المعنى وذاك الحضور، وتلك الدرجة من الإخلاص. وعندما يقال على سبيل المثال: «ضربة عليّ يوم الخندق أفضل مـن عبادة الثقلين»[٣]، لا لأنّ القوّة الفيزيائيّة لسيف عليّ، عليه السلام، تركت أثرًا أكبر من الآخريـن، بل هو ذلك الحضـور القلبيّ لإمام قال فيه مولوي يومًا: تعلّم من عليّ الإخلاص في العمل، واعلم أنّ أسد الله منزّه من الدغل[٤].

ليس صحيحًا ما يعتقده بعض الناس بأنّ للعرفاء أذكارًا لا يلمّ بها آخرون. فلا وجود في الكـون لذكر أكبر من «لا إلـه إلّا الله»، فلا تختلف «لا إله إلّا الله» التي ألهج بها عن «لا إله إلّا الله» التي ينطق بها العارف.

وهذا حال الأخلاق كذلك. تحكم الأخلاق الظاهريّة العلاقات الإنسانيّة وترعى احترام الآخريـن، ولكن عندما ننظر إلى الأخلاق بعـين العرفان، فإنّنا نرتقي بها إلى ما هو أبعد من بعدهـا الظاهريّ، فنتحدّث عندهـا عن ضرورة وجود حبّ الخلـق في أعمال الإنسان. ما

(٢) محمّـد حسـين الطباطبائي، **الميـزان في تفسير القرآن** (قم: منشـورات جماعة المدرّسين في الحـوزة العلميّة، لا تاريخ)، الجزء ٨، الصفحة ٢٥٦.

(٣) محمّد صالح المازندراني، **شرح أصول الكافي** (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠٠)، الجزء ١٣، الصفحة ٤١٣.

(٤) «از عليّ آموز اخلاص عمل، شير حقّ را دان منزّه از دغل».

يعنـي أنّ العارف، ولأنّه محـبّ للخلق وعبد لله، فهو يعتبر، بحكم ذلـك، أنّ الناس مظاهر الله. ولهـذا السبب إيّاه كانت عبادة العرفاء عبادةً حبّيّةً أشارت إليها أحاديث الأئمّة، عليهم السـلام، ووضّحها الكثير من العرفاء. يقسّم الإمام الصادق، عليه السلام، العبادة إلى أقسام ثلاث، فيقول

إنّ العبـاد ثلاثة، قوم عبـدوا الله عزّ وجلّ خوفًا فتلك عبادة العبيد، وقـوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء، وقوم عبدوا الله عزّ وجلّ حبًّا له فتلك عبادة الأحرار(٥).

لا غرو أنّ الذي يعبد الله انطلاقًا من محبّته فالجنّة نصيبه، وهو بعيد من النار، إلّا أنّ ذلك ليس غاية آمالهم. بالطبع يجب الإشارة إلى أنّ العبادة طمعًا بالجنّة وخوفًا من النار هي ذات مقـام عال، ولا يمكن اعتبار مقامها دان. أجل، هو مقام متدنٍّ نسبةً إلى الإمام أمير المؤمنين، عليه السلام.

**هـل هـذه الرؤية مختصّة بالإسـلام أم أنّ الأديان الأخرى تقول بهـا؟ وبعبارة أخرى كيف هي النسبة بين الدين والعرفان في الأديان الأخرى؟**

**الأشكـوري:** نحن نعتقد بوحدة أصل الأديان الإلهيّـة، وأنّ الله تعالى أرسل كثيرًا من الأنبياء مذ بدء الخلق إلى ظهور الخاتم، صلّى اله عليه وآله، وجميعهم يدعون إلى الدين الحقّ، وكلّهم يتحدّث عن عبادة الله واجتناب الطاغوت. وبالتالي لم يختلف أنبياء الله، ولم يؤسّسوا المذاهب متعدّدة، بل قدّموا تعاليم تتناسب والظروف الزمانيّة التي جاؤوا فيها، لذلك لم يكن ثَمَّ عدم تناسـب قطّ بين تعاليمهم . أوّلًا لأنّ روح هذه التعاليـم واحدة، وهي الدعوة إلى التوحيد، وثانيًـا لأنّ الاختلافـات الجزئيّـة بينها تعـزى إلى اختلاف ظروف الزمـان والمكان، وهي تتمحـور حول الأحـكام، لا العقائد. أمّا الاختلاف في العقائـد فهو اختلاف في درجات التعليـم، وهذا يعني أنّه من الممكن أن يقدّم الله تعالى للأنبياء السابقين مستوًى من المعارف، ويقـدّم مستوًى أعمق من ذلك للرسول الخاتم، صلّى الله عليه وآله. لذلك من المحال وجود عبارتـين عقائديّتين متعارضتين في الأديـان الإلهيّة، لأنّ العقائد تبـيّن الواقع، والله لا يقدّم الواقـع بنحوين متعارضين. نعـم، قد يوضح الله واقعًا في مكان وضوحًـا أعمق وأوسع ممّا يوضحـه في مكان آخـر، ولذلك سيكون هذا الاختلاف طوليًّا لا عرضيًّا. ومن هنا، فنحن

(٥) محمّد باقر السبزواري، **ذخيرة المعاد** (بيروت: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، لا تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ٢٤.

نعتقـد بأنّ المسيحيّة الأصيلـة دين الله كذلك، وهي ذات ظاهر وباطـن، كليهما. أمّا باطن المسيحيّـة الأصيلة وباطن اليهوديّة الأصيلة وباطن الإسلام فلا غير واحد. ولكن عندما يقع الدين في أيدي البشر تطرأ عليه العوارض البشريّة. فقد تمتدّ أيدي البشر إلى الكتاب المقدّس، وقـد يخطئ البشر في إدراك الدين وتفسيره وفهمـه. وهذا هو حال العرفان الإسلاميّ. فثَمَّ عرفان إسلاميّ، والمسلمون يمارسون أشكالًا عدّةً من العرفان.

صحيـح أنّ منابع العرفـان الإسلاميّ تعـود إلى **القـرآن الكـريم** وإلى المعصومين، عليهم السلام، إلّا أنّ أشياءً قد أضيفت إليها، وحذفت منها أخرى. وقد يقدم بعض المفسّرين على تقديم تفسير خاطئ لها.

مـن هنا كانت الإشارة إلى أنّ العرفـان باطن الدين، وإذا كان ظاهر الدين قابلًا للتعرّض لسوء الفهم والتغيير على يد البشر، فكذلك باطن الدين، إذ قد يعجز البشر عن فهمه وإدراكه إدراكًا صحيحًا، فيقدّمون له تفسيرات عدّة.

**هلاّ تتحدّثون باختصار عن أنواع العرفان الرائج في الخارج، لا سيّما ما يطلق عليه اسم العرفان الشيعيّ، فهل يختلف العرفان الشيعيّ حقيقةً عن أنواع العرفان الأخرى؟**

**الأشكـوري:** ثَـمَّ سنن عرفانيّة عدّة رائجة. لدينا مجموعة من السنن العرفانيّة الشرقيّة، من مثل الهندوسيّة والبوذيّة، وغيرهـا، وأنواع أخرى من العرفان تلقى رواجًا في الصين، واليابان، والهنـد، ومجموعة دول الشرق. يختلـف هذا العرفان اختلافًا جوهريًّـا عن عرفان الأديان الإبراهيميّـة والتوحيديّة (الإسـلام، والمسيحيّة، واليهوديّة). ومثال ذلـك أنّ هذه الأنواع تقـدّم الله بشكل مختلف تمامًا عن الأديـان الإبراهيميّة. تتحدّث هذه الأنـواع، أحيانًا، عن الله تعـالى بمـا قد يؤدّي إلى الشرك، أو عدم الاعتقاد به. وبعض الفرق البوذيّة لا تتحدّث عن الله تعالى على الإطلاق، أمّا الهندوسيّة فتعترف بوجود الله، إلّا أنّها تتحدّث، تارةً، عن آلهة متعـدّدة، وأخـرى عن الإله الجامع للآلهة. يصرّ البعض على القـول بأنّ جذور هذه الأديان تمتدّ إلى الأديان الإلهيّة، إلّا أنّها أصبحت اليوم، في الواقع، بعيدةً عنها. ويقابل هذه الأديان العرفان الوحيانيّ الموجود في المسيحيّة، واليهوديّة، والإسلام.

يضـاف إلى هاتـين المجموعتين أنواع العرفان الخارجة عـن كلّ سُنّة ودين، والتي يطلق عليهـا اسم العرفان الفـرديّ. أشرنا سابقًـا إلى أنّ معرفة الله فطريّـة. فأفلاطون، على سبيل

المثـال، كان عارفًا وفيلسوفًا، ولم يكـن مسيحيًا، ومع ذلك فهو موحّد، وكان من أصحاب السـير والسلوك وتهذيب النفس، ما يؤكّد أنّ الإنسان الذي يعمل بمقتضى فطرته قد تتّضح لـه الحقائق، حتّى لـو لم يصل إلى الدين الإلهـيّ. ولمّا كان الله تعالى يشاهـد العمل المخلص والعبادة المخلصة، يصدق قول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾[٦].

يجـب أن لا نطلق اسم العرفان على المدارس المعاصرة التي تحمل اسم «العرفان»، إذ لا حديـث فيها عن الشهود، ولا عن التجربة الباطنيّة، ولا عـن السير والسلوك. بل هي تشبه العرفان في الظاهر، وهذا ما نطلق عليه اسم العرفان الكاذب الذي يتمحور في الغالب حول الأمـور الدنيويّة، أي الـذي يسعى نحو السكون، والسرور الظاهـريّ، والأحوال الحسنة. قـد يُسـرّ الإنسان، تارةً، جـرّاء سماع موسيقى معيّنـة، وقد يعجبه القيـام ببعض الحركات الجسمانيّـة، كاليوغا مثلًا، فيُطلق على ذلك اسم العرفان أو المعنويّات، علمًا أنّ هذه الأمور ليست عرفانًا، إذ العرفان عبارة عن معرفة باطنيّة لهذا العالم، هو معرفة الله عن طريق تهذيب النفس. هذا ويجب أن يكون تهذيب النفس مبنيًّا على تعاليم الشريعة.

ينجم العرفان الصحيح عن الأديـان التوحيديّة فحسب، وبما أنّ الأديان الإلهيّة أصيبت بسـوء الفهـم وسوء التفسير، وبفعل مـرور الزمن، شهد العرفان خفوتًـا، فظهر التثليث في العرفـان المسيحيّ، وأصبح كلّ من الرهبنة، والانزواء المطلق، والابتعاد عن الدنيا، جزءًا من الديـن المسيحيّ، وقد أرخى هذا الأمر بظلاله على المجتمعات الإسلاميّة، فأصبحت الفرق الصوفيّة تتّبع الرهبنة والانزواء.

وكمـا أنّ في الإسلام مذاهب فقهيّة وكلاميّة مختلفة، كذلـك في الإسلام أنواع متعدّدة مـن العرفان، علمًا أنّ العرفاء المسلمين السنّة أقرب إلى الشيعة - من الناحية العقائديّة - من المتكلّمـين والفقهـاء. ويعزى سبـب ذلك إلى أنّ الولايـة مبنًى من مباني العرفـان الأساس، وهـي في الأصـل عقيـدة شيعيّة. لا معنـى للولايـة في منظومة الخلافة، ولا مـكان للولاية في النظريّـة السنّيّـة. أمّا التشيّع فقد قدّم أفضل تعريف لمفهـوم الولاية. وصحيح أنّ العرفان الإسلاميّ قريب من الفكر الشيعيّ، لكن لا يمكن الادّعاء بأنّه عرفان شيعيّ خالص.

أمّـا عن العرفان الشيعيّ فيجب القول بـأنّ العرفان الخالص في المذهب الشيعيّ موجود

(٦) سورة التوبة، الآية ١٢٠.

وممكـن الحصول. والمقصـود به هو ذاك العرفـان الخالص الذي ينشأ من القـرآن، والسنّة، وتعاليـم المعصومـين، عليهم السلام. يعتقـد المسلمـون، كلّ المسلمين، بالتوحيـد، إلّا أنّ موضوعـة الولاية تعليم إسلاميّ جـرى الاهتمام به عند الشيعة فحسـب، وكما أنّ مفهوم الولاية واضح في التشيّع فكذلك مصاديقه، وهم الأئمّة، عليهم السلام.

**وفي معرض الحديث عن العرفان الشيعيّ، هل المقصود به هذا الظهور الخارجيّ الموجود في المجتمعات الشيعيّة؟**

**الأشكـوري:** المقصـود هو العرفان النابع من التعاليم الشيعيّـة، والتعاليم أعمّ ممّا هو ظاهر في القـرآن، والأحاديث، وما يتجلّى في شخصيّة المعصومين، عليهم السلام. وبعد، إذ للعرفان مصـدران اثنان، كما هو حال الفقه والتعاليم الدينيّة كلّها. أمّا الأوّل فهو المصدر المكتوب، والمنقـول القـوليّ والتدوينيّ، والثاني هـو الذي نسمّيـه السيرة. فإنّ عين وجـود شخصيّة الرسول الأكرم، صلّى الله عليه وآله، مصدر للعرفان الإسلاميّ، وكذا وجود الأئمّة، عليهم السلام. وإذا فرضنا أنّ الحسين، عليه السلام، نموذج للعرفان، فهل يتناسب ذلك مع الانزواء المطلـق؟ لا يمكن لعرفـان الحسين، عليه السلام، وهو صاحب ملحمـة الطفّ، أن يكون لا مباليًا تجاه الظلم، وعدم العدل، وحاكميّة الجور، وغير ذلك. كما لا يمكن الفصل بين الدنيا والآخـرة في العرفان الذي يكون أمير المؤمنـين، عليه السلام، مصداقًا له. والفرد والمجتمع غـير منفصلين عن بعضهما بعضًا. فعليّ، عليه السلام، الذي كان يُغمى عليه من شدّة عبادة الله وخشيتـه، هو بنفسه كان يحمل كيسًـا على كتفه، يجول به على بيوت الأيتام. لا ينفكّ الاهتمام بأمور الناس عن هذا العرفان، فالعرفان عنده لا ينحصر بالذكر والصلاة. هذا وكان علـيّ، عليه السلام، يشهر سيفه في ساعات الحرب، وما هذا إلّا جزء من العرفان. والعرفان الذي يُختصر بالذكر في الخلوات عرفان ناقص، اتّخذ بُعدًا وأغفل عن أبعاد كثيرة أخرى.

والخلاصـة أنّ العرفـان الشيعيّ هو الذي يتّخذ من الرسـول، صلّى الله عليه وآله، وأمير المؤمنين، والأئمّة المعصومين، عليهم السلام، قدوةً. والقدوة هنا تتمثّل في **القرآن**، وشخصيّة المعصومين، وكلامهم، وبيانهم، وسلوكهم، عليهم سلام الله.

**أشرتم إلى أنّ العرفان الشيعيّ يعود إلى نصوص الوحي وسيرة المعصومين، عليهم السلام، العمليّة. فهل بالإمكان توضيح خصائص هذا العرفان وميّزاته؟**

**الأشكوري:** الخاصّيّة الأولى الذي يتّصف بها العرفان الشيعيّ هي أنّه ليس شيئًا آخر غير تعاليم الإسلام. ما يعني أنّه يجب على العرفان الحقيقيّ هو ذاك الذي لا يضيف إلى الدين كلمةً واحدةً، ولا ينقص منه كلمةً. ولعلّ هذه العبارة بسيطة، ولكن إذا عدنا إلى تاريخ الفرق لشاهدنا كمّيّة المشاكل التي ظهرت، إذ بدى أنّ التديّن شيء والعرفان شيء آخر. إذًا، خاصّيّة العرفان الإسلاميّ الأصيل الأولى هي أنّه يخلو من كلّ عقيدة وآداب سوى عقائد الإسلام الأصيل وآدابه، ولذلك كان أفضل العرفاء أفضل المتديّنين. وتعدّ هذه الخاصّيّة غايةً في الأهمّيّة، بمعنى أنّه يجب تصفية البدع التي دخلت على العرفان الشيعيّ وتهذيبها. إنّ حالات البدع ليست جزءًا من العرفان الشيعيّ الأصيل. لذلك يجب دراسة مصدر كلّ سلوك وكلّ اعتقاد، والبحث عن منشئه في القرآن والسنّة، والاطّلاع على تعاليم الإسلام التي ينطبق عليها.

قد يقال تارةً إنّ الموضوع والسلوك الفلانيّ لا يرتبط بالشريعة بل بالطريقة، وهذا يدلّ على وجود انحراف في العرفان. العرفان ليس شيءآخر غير الدين، بل هو الدين ببعده الباطنيّ. فالعرفان هو المستوى العميق من الدين الذي يُطلق على ظاهره اسم «الشريعة».

وبالتالي، فإنّ الشريعة ظاهر الدين، والعرفان باطنه، فإذا أطلقنا على هذا الباطن اسم الحقيقة بدل العرفان، يجب، حينها، أن لا نفهم من ذلك تضادّه واختلافه مع الشريعة.

ممّا لا شكّ فيه أنّ الشريعة موجودة في مراحل حياة المتديّن كلّها، بالطبع قد يتوقّف بعض المتديّنين عند المستوى الظاهريّ، ولا يقتربون من الباطن، إلّا أنّ هذا الطريق مفتوح، على الدوام، أمام الجميع. والعارف فحسب هو الذي يجتاز ظاهر الدين إلى باطنه. لذلك يمكن القول بأنّ كلّ عارف متديّن، ولكن ليس من الضروريّ أن يكون كلّ متديّن عارف. قد لا يعيش بعض المتديّنين تجربةً باطنيّةً وداخليّةً، فتقتصر معرفتهم على الاعتقاد الظاهريّ ورعاية الأحكام. وصحيح أنّ هذا المستوى هو الحدّ الأدنى من الدين إلّا أنّه مقبول. فالدين لم يلزم المتديّن باكتساب العرفان، إلّا أنّه حضّ على ذلك، ويحتاج هذا الأمر إلى همّة خاصّة. كما أنّ العرفان من العشق بمكان، فلا يمكن لشخص ما أن يصبح عارفًا من دون العشق، ومن دون الانجذاب إلى الجمال الإلهيّ، والاكتفاء بالأوامر والنواهي الإلهيّة. هذا الطريق مفتوح

وبيّن، وهو يتعلّق إمّا بالفرد المتوقّف عند الظاهر، أو ذاك الذي يسعى إلى دخول الباطن.

قد يلتبس الأمر عند البعض، لذلك حاولوا الفصل بين الظاهر والباطن، وجعلوهما غير متناسقين، وقسّموا الناس إلى مجموعتين، الأولى أهل الظاهر، والثانية أهل الباطن. ويعدّ هذا التقسيم خطًأ، ويكمن السبب في وجود مجموعتين: الأولى أهل الظاهر، والثانية أهل الظاهر والباطن. وليس صحيحًا أنّ بعضهم أهل ظاهر، وبعضهم الآخر أهل باطن لا يتناسب مع الظاهر، لأنّ هذا الأمر هو العداء للدين الذي نسب إلى بعض المتصوّفة. إذ يقول هؤلاء إنّنا أهل باطن، ولا علاقة لنا بالظاهر. أمّا الباطن البعيد من الظاهر والشريعة فباطل طبق الرؤية الإسلاميّة الأصيلة، ولا وجود له.

إذًا، الأصل هو التطابق الكامل مع تعاليم الدين والشريعة وأحكامهما، أمّا في ما يتعلّق بالفروع، فثَمَّ فيض من الكلام. العرفان الشيعيّ، على سبيل المثال، ليس عرفان الانزواء والابتعاد عن الدنيا، علمًا أنّ للخلوة والعبادة أهمّيّةً خاصّةً فيه، العرفان حياة، ومجتمع، ومسؤوليّة. ويمكن للعرفان أن يرتبط بالسياسة، والحرب، والجهاد، إذا توافرت شروطه. فالعرفان ليس مجرّد انزواء وذكر فحسب. العرفان الشيعيّ هو الذي يشكّل المعصومون، عليهم السلام، محوره وقدوته، لا غيرهم. فإذا كان الحديث في بعض الفِرق عن القطب، والشيخ الواجب الطاعة، والذي يجب الاستماع إليه على كلّ حال، فهذا لا يمتّ إلى العرفان الشيعيّ بصلة. لأنّ هذه الحالة تصدق في التعاطي مع المعصوم فحسب، وأمّا غير المعصوم فلا يستحقّ الطاعة المطلقة. إذا كنّا نتّبع الفقيه ونقلّده، فذلك في الأحكام الفرعيّة، وهي ليست طاعةً عمياء. وإذا أيقن الفرد بأنّ الفقيه قد أخطأ، يجب عليه، إذ ذاك، عدم اتّباعه. لذلك، فإنّ مقولة بعض الفِرق بأنّ المريد في مقابل المرشد والشيخ «كالميت بين يدي الغسّال» مقولة خاطئة، وهي مسألة دخلت ثقافة بعض الفِرق الصوفيّة من الخارج. نعم، لقد أساء البعض استخدام هذه الحالة، فدفعوا المريدين نحو الطاعة المطلقة حتّى لو كان المرشد على خطأ، وهذه عقيدة منحرفة كلّ انحراف.

**يلاحَظ عند دراسة طريقة العرفان، وعرفاء الشيعة والمسلمين، ظهور طيف واسع من الشيعة والمسلمين بين العرفاء، منهم المزارع، والكاسب، والقصّاب، والعالِم، والمتعمّق في العلوم الدينيّة. أمّا في ما يتعلّق بالأديان الأخرى كالمسيحيّة، مثلًا، فالظاهر أنّ عنوان العارف خاصّ ببعض الخواصّ، إذ ما من علاقة بين عموم الناس والعرفان، فهل يمكن القول، إذًا، إنّ عموم العرفان لجميع طبقات المجتمع خاصّ**

**بالإسلام وحده، حيث يسمح الإسلام للجميع ممارسة الحياة والسلوك عن طريق المعنويّات؟**

**الأشكوري:** العرفان في الإسلام غير مختصّ بصنف أو بطبقة خاصّة، بل قد يكون الأمّيّ عارفًا، كذلك الفيلسوف والمجتهد يمكن أن يصبحا عارفيَن، ولهذا علاقة بمقدار طهارة الباطن. ثمّة كثير من المصاديق العمليّة على هذا العرفان. وكذا كان الحال حتّى في زمن الرسول، صلّى الله عليه وآله. فعلى سبيل المثال، سأل الرسول، صلّى الله عليه وآله، الحارث بن اليمان، عن قدرة أويس القرني الذي كان يعيش في اليمن، وهو من هو في مقامه، على وصل الليل بالنهار بالعبادة، فقال الحارث إنّه يشاهد العرشيّين في العرش، وأهل الجنّة في الجنّة، وأهل النار، فطلب منه الرسول، صلّى الله عليه وآله، أن يحافظ على هذه الحالة. هذا هو العرفان الذي قد يصل إليه عامل، أو امرأة تعمل في بيتها، أو عالم دين كذلك، فطريق المعنويّات غير مشروط بالعوامل الخارجيّة.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّه كلّما ازداد علم الإنسان دخل هذا العالم برؤية أوسع، وتمكّن من طيّ هذا المسير بسرعة. ليس صحيحًا أنّ سرعة العالم وغير العالم سواء. الشرط الأوّل في العرفان هو الإخلاص وحضور القلب، ومن ثمّ يمهّد العلم الطريق، وينجي من الانحراف فيه. يقدّم العلم مساعدات كبيرة، ولكن لا يمكن القول بأنّ عدم الوصول إلى مراتب علميّة يغلق الباب أمام السالك. باب العرفان مفتوح على الدوام، وما يحتاج إليه الإنسان هو قلب طاهر، ونيّة خالصة، ورأسمال من الوجود الإنسانيّ، ويتوقّف هذا على مقدار الهمّة التي يتمتّع بها المريد.

ليس العرفان في الإسلام شغلًا أو مهنةً. نذكر في هذا السياق أن ثَمَّ فرقة في المسيحيّة يُطلق عليها اسم المانك، وهم جماعة تركوا الحياة وسكنوا الصوامع للعبادة. لم يشجّع الإسلام على هكذا حالات، لا بل بعض النصوص تذمّ ذلك، علمًا أنّ الوضع في المسيحيّة كان على هذا النحو دائمًا.

ثَمَّ بحث في المسيحيّة يتناول قصّةً وردت في الإنجيل حول أختَين، إحداهما مري، والأخرى مرسا، كانت مرسا من أصحاب الخدمات الاجتماعيّة، أما مري فكانت من أهل العبادة، بحث البعض في تفاضل هذين العملين. فقالت طائفة بأفضليّة الخدمة، وأخرى بأفضليّة العبادة. وقالت فئة ثالثة إنّ الكمال يكمن في الجمع بين هذا وذاك. وهذا هو الكلام الحقّ. ما يعني أنّ العمل، والمراقبة، والعبادة، والخدمة، أمور لا تنفكّ عن بعضها بعضًا، هي

واحــدة في عينها. بالطبع هذه الإشكاليّة غير موجــودة في الإسلام، لأنّ النصّ الصريح يبيّن أنّ ﴿الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[٧]. ما يعني أنّ الايمان والعمل الصالح لا ينفكّان عن بعضهما. والعمل الصالح ليس عبادةً محضةً، بل للعمل الصالح بعدان: البعد الأوّل هــو العبــادة، والبعد الثاني هو الخدمة. وورد في **القرآن الكــريم**: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[٨]، أي إنّ **القرآن الكريم** صرّح منذ البدايــة أنّ المتّقي هو الذي يؤمن ويعبد، وكذا يهتمّ بالخلق.

**أكّدتَ أنّ طريق العرفان مفتوح أمام الجميع، حيث يمكن لكلّ شخص الحركة فيه مهما كانت وظيفته، ومهمــا كان عملــه. فكيف يمكن الجمــع بين الوظائف العمليّــة والاجتماعيّة، من جهــة، والعرفان، من جهــة أخرى؟ وقد يتصوّر البعض أنّ بعض الأعمال أقرب إلى العرفان مــن الأخرى، والأفضل أن يغيّر الشخص عمله في هذا الاتّجاه. فماذا تقولون؟**

**الأشكــوري**: يمارس البشر كافّــةً هذا السنخ مــن الوظائف الاجتماعيّــة. فبعضهم يعمل في المنزل، والآخــر عسكريّ، والثالث معلّم، والرابع سياسيّ. ولا يصحّ القول بأن ثَمّ مجموعة تعمــل في العرفان وهم عرفاء. لا وجود في الإســلام لهكذا مفهوم، فالعرفان ليس مهنةً إلى جانــب المهــن الأخرى، حتّى أنّه لا يمكن للعالم المشغول بمسألــة التعليم والتعلّم أن يغفل عن هــذه المهمّة وأن ينزوي للعبادة. صحيح أنّه غير مسؤول عــن شقّ الطرقات، إلّا أنّه مكلّف بــأداء عمل التعليم أداءً صحيحًا. فما من عمل يمنــع السير المعنويّ، والسير المعنويّ ليس في عرضــ الأعمال الأخرى. ما يعني أنّه لا ينبغي علينا إيقــاف حركة الحياة إذا أردنا الحصول علــى المعنويّات. لا ريب أنّ الله تعالى أمرنا بتأدية المقدار المطلوب والضروريّ، إذ أمرنا بأداء الصــلاة خمس مــرّات في اليوم، على سبيل المثال، مضافًــا إلى النوافل المستحبّ إقامتها لمن يرغــب. ولكن يجب الإشــارة إلى أنّ مجموع الفرائض والنوافل يحتــاج إلى مدّة قصيرة إذا مــا قارنّا ذلك بمجموع الساعات التي يكون الإنسان فيها حــرًّا يؤدّي مسؤوليّاته ووظائفه الفرديّة، والعائليّة، والاجتماعيّة. يضاف إلى ذلك أنّ صيرورة الإنسان عارفًا ليس مخصوصًا بزمــان الصلاة، إذ يصبــح الإنسان عارفًــا أثناء العمــل، ويصبح عارفًا وهــو يمارس هوايته الرياضيّة، إلى غير ذلك. أي إنّ الذي يضفي قيمةً معنويّةً على العمل ليس قالب ذاك العمل،

(٧) سورة **العصر**، الآيتان ٢ و٣.

(٨) سورة **الأنفال**، الآية ٣.

بـل يكمن الجوهر في الروحيّة والنيّة. قد تكون قيمـة عمل عاديّ أكبر بكثير من قيمة عمل عبـاديّ في الظاهـر. يقول بابا طاهر: «طوبى لمن كان، على الـدوام، في حالة صلاة»، فإذا كان المقصـد من هذا القول وجود مجموعـة من الناس منشغلةً، ليل نهـار، بالصلاة وبتأدية الفرائض العباديّة فهـذا كلام لا طائل منه. لا يمكن أن يكون الشخص مشغولاً بالصلاة ليل نهـار. نعـم، هو يقصد من ذلـك أن هنيئًا لمن كان ذاكرًا له تعالى علـى الدوام. وصحيح أنّ الصـلاة ذكر لله، ولكن يجب على الإنسان أن لا يوقـف أعماله كافّةً بغية ذكر الله. فالعمل الحسـن الذي يقوم به الإنسان، كيفما كان، هو ذكـر لله سبحانه. لا يمكن اختصار ذكر الله بالذكـر اللسانيّ فحسب، بل ثَمَّ الذكر القلبيّ الذي يمكن أن يكون مستمرًّا، بلا هوادة، ولا يتداخل مع أيّ عمل. ذكر الله من جملة الأمور التي لا تتعارض مع أعمال الإنسان الأخرى كلّها جميعًا. ولا يتعارض ذكر الله مع أيّ حالة من الذكر الذهنيّ، بل الذكر يساعد في المزيد من التركيز، و ذكر الله جوهر العرفان.

**نرى بعض الشباب يقول إنّ العرفان والمعنويّات أمور جذّابة، وأنّهـم، أنفسهم، ذهبوا بدايةً واختاروا أعمـالًا ومشاغـل، وبعد ذلك تخلّـوا عنها بغية التحصيـل في الحوزات العلميّة بهـدف الحصول على اللذائذ المعنويّة، فما هو رأيكم؟**

**الأشكـوري:** أكّد الإسـلام أنّ قيمة الأعمال تكمن في النيّات. وما من دليل يجعل من عملي الـذي هـو الدرس الدينـيّ ذو قيمة أكبر عنـد الله من الذي يعمـل في مزرعته. لا وجود في الإسـلام لهكذا أمر على الإطلاق. النيّة هـي التي تضفي القيمة المعنويّة على العمل. وعليه، فـإنّ العبادة والمعنويّات ليسـت أمورًا تتأتّى من أعمال خاصّة. بالتأكيد، وكما أشرت، لا بدّ من وجود الحدّ الأدنى من التكاليف والعبادات التي يجب أن يؤدّيها المؤمنون جميعًا. وأمّا باقـي الأعمال والمسؤوليّـات الملقاة على عاتق الإنسان، فهي أمـور واجبة، إلّا أنّ وجوبها كفائـيّ. تصبح هـذه الأمور بمنزلة العبادة إذا أدّاها العبد بنيّـة العبوديّة، وتؤدّي، بالتالي، إلى ارتقـاء الإنسان المعنويّ. يُمكن للإنسان أن يرتقي على الصعيد المعنويّ وهو يدرس الهندسة كما لو كان يدرس علومًا دينيّةً. إنّ الذي دفع نحو هذا الجدال وجود بعض الفِرق التي تدعو إلى هيئة خاصّة، ولباس خاصّ، واسم خاصّ، كالذهاب إلى الصوامع والخانقاهات، وأمثال ذلـك، إلّا أنّ هذه الأمور لا تتناسب والحياة العاديّـة، لأنّه، وبناءً على تلك الحالات، يجب أن ينفصل الشخص عن المجتمع، ويقيّد نفسه ببعض القيود، ويصبح عضوًا في فرقة خاصّة.

في الحقيقة، لا مكان في المذهب الشيعيّ لهذا النوع من التصوّف والعرفان، لأنّه عرفان ناقص، فقد يكون المرء ذاكرًا لله، إلّا أنّ ذكره ناقص، لأنّه ذو بعد واحد. وبالتالي فعرفانه ناقص، حتّى لو كان غير منحرف. وثَمّ فرق تمتلك عرفانًا ناقصًا مع أنّها غير منحرفة على مستوى العقائد، لأنّ القدوة والأسوة في هذا الإطار هو الرسول، صلّى الله عليه وآله، والأئمّة الأطهار، عليهم السلام.

**أين تكمن جاذبيّة العرفان؟ وهل يمكن أن تكون مجالات الدين الأخرى أكثر جاذبيّةً؟**

**الأشكوري:** إنّ وضع العرفان في عرض أجزاء الدين الأخرى عمل غير صحيح. لا يمكن أن يكون ثَمَّ فقه وعرفان، ثمّ يذهب بعض الدارسين نحو الفقه، وبعضهم الآخر نحو العرفان، إنّ هذا الفصل غير صحيح من الناحية العمليّة. فيجب على العارف أن يكون من أصحاب الفقه أوّلًا، وقبل الفقه يجب أن يكون من أصحاب العقائد. ما من عرفان من دون فقه، وما من فقه من دون عقائد. ويجب أن يكون العارف من أصحاب الأخلاق قبل الفقه. ما يؤسف له أنّ الأفراد في مجتمعنا، وبسبب التربية الدينيّة الخاطئة والناقصة، يسعون ليكونوا عرفاء قبل أن يكونوا متديّنين وأخلاقيّين! أعتقد أنّ الأخلاق مقدّمةَ، لأنّ الأخلاق أمر نرجوه حتّى ممّن لا دين له. نحن لا نتوقّع من الذي لا دين له أداء الصلاة، إلّا أنّنا نتوقّع منه رعاية الضوابط الاجتماعيّة وحقوق الأفراد، نتوقّع منه أن لا يسرق ولا يكذب، وأن يطبق ضوابط قيادة السيارة مثلًا. إذًا، نحن نتوقّع هذه الأمور الأخلاقيّة من كلّ إنسان، ويجب على كلّ إنسان أن يكون كذلك. ثمّ إنّنا نرتقي خطوةً أعلى من ذلك، ونقول: بعض الناس يؤمن بالدين. يضع الدين على عاتق الإنسان تكاليف أكثر من التي تضعها الأخلاق، والدين يشجّع على التكاليف الأخلاقيّة ويؤيّدها ويؤكّدها. إذًا، المرتبة الثانية هي التديّن، أي العيش في إطار الأحكام الإلهيّة. إذا تمكّن الشخص من عبور هاتين المرحلتين بنجاح، عند ذلك نصل إلى المرتبة اللاحقة، وهي الدخول إلى باطن الدين، وهو العرفان.

ثَمَّ دليلان على جاذبيّة العرفان. قد تكون الجاذبيّة كاذبة، وهي أن يمتلك الشخص تصوّرًا غير صحيح عن العرفان، فيكتفي بسماع أبيات شعريّة تُروى عن حافظ ومولوي، ويُعجب ببعض الكرامات التي من الجيّد أن يمتلكها الإنسان. ثَمَّ تصوّر خاطئ رائج بين الناس، إذ يظنّون أنّ العرفان عبارة عن التحرّر من التكاليف. وهذه الجاذبيّة جاذبيّة كاذبة، وهي بعيدة كلّ البعد من الجاذبيّة الحقيقيّة، هذا ما أشار إليه حافظ عندما قال: «العشق يبدو

سهلًا في بداية الأمر، إلّا أنّ الصعوبة تكمن في الوقوع فيه»[٩].

ثَـمَّ كثير مـن الناس الذيـن يسيرون ويسلكـون بشوق وحـرارة بهـدف الوصول إلى المقامـات العرفانيّة، إلّا أنّهم أثناء المسير يلتفتون إلى صعوبته ومشقّته، وحينها يجب القضاء على الأهواء النفسانيّة ولجم الشهوات. الرائج اليوم بين المجتمعات هو البحث العرفانيّ، لا حقيقة العرفان وجوهره.

**ما هو الأمر المقدّس المذموم؟**

**الأشكـوري**: المقصود من العرفـان المذموم هو أن يصبح الشخصـ متشرّعًا من دون التخلّق بالأخـلاق الإنسانيّة. وهذا يعنـي أن يعمل الشخص على رعاية الواجبات والمستحبّات من دون أن يهتمّ لحقوق الناس، وأن يسهر الليل في عزاء أهل البيت، عليهم السلام، من دون أن يراعي قوانين قيادة السيّارة، أو أن يكون سيّء الخلق. على الإنسان أن يراعي حقوق الآخر حتّى لو كان غير متديّن، فكيف إذا كان متشرّعًا. لن تعوّض المشاركة في العزاء واللطم على الإمـام الحسين، عليه السلام، تلك المخالفات، ولن تكون بديـلًا عنها. إذ امتلك الشخص الهمّة ليكون عارفًا فعليه رعاية أحكام الدين والأخلاق الإسلاميّة، ومن ثمّ يمكنه السير نحو العمق والباطن، فيصبح، إذ ذاك، عارفًا.

**الحقيقـة أن ثَـمَّ رؤية مخالفة للعرفان بين الشيعة، حتّى أنّها منتشرة بـين علماء الدين، ما هي العوامل التي ساعدت في وجود هذه الرؤية السـلبيّة تجاه العرفان بين علماء الدين؟**

**الأشكـوري**: ثَـمَّ أسباب عدّة، الأهم من كلّ شيء هو وجـود صورة وتفسير غير صحيحين للعرفـان. أوّلًا: يجـب التأكيد علـى أنّ العرفان ليس في عرض الفقـه والأحكام والعقائد، بـل هو باطنها. يمكننا أن نحدّث علمـاء النقل المتشرّعون بأنّه كما لآيات القرآن والأحاديث ظواهر، فهي لها بواطن أيضًا. وبعبارة أخرى، هل يمكن اعتبار المعرفة التي حصّلها الرسول، صلّـى الله عليه وآله، من خلال هـذه الآيات، مساويةً لمعرفة الشخص الذي لا يعرف سوى معـاني الكلمات العربيّة أو يدرك شيئًا من الصـرف والنحو العربيّ؟ الواضح أنّه لا اختلاف في ظاهـر هذه الآيات والروايـات، حتّى لو قام الرسول، صلّى الله عليه وآله، بترجمتها فلن يختلف الأمر. بالطبع تختلف معرفة الرسول، صلّى الله عليه وآله، والأئمّة الأطهار، عليهم

(٩) «كه عشق آسان نمود اوّل، ولى افتاد مشكل ها».

السلام، عن معرفتنا عندما نستحضر قوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[١٠]. يدرك كلّ عالم أنّ هاتين المعرفتين ليستا في مستوًى واحد. إذًا، ما هو الأمر الذي يمتلكه الرسول، صلّى الله عليه وآله، ولا نمتلكه نحن؟ إذا كان الأمر عبارة عن اللغة، فإنّ بإمكاني امتلاكها. إذًا هو الباطن الذي لا يمكن أن أحصل عليه من خلال اللغة ومن خلال الظاهر. فقد كان قلب الرسول، صلّى الله عليه وآله، يسعى للاتّصال بذاك الباطن. يحتاج هذا الأمر إلى طهارة باطنيّة، وكلّما ازدادت تزداد معرفة الحقيقة. يحصل البعض على مستوًى أدنًى من هذه المعرفة لا محالة.

في الحقيقة، لم تُقدّم صورة صحيحة عن العرفان، بل جرى الحديث عنه باعتباره حالةً ومذهبًا منفصلًا عن الدين. يظنّ الكثيرون أنّنا وكما نمتلك فرقًا إسلاميّةً مختلفةً، هناك نحل وفرق عدّة تأخذ مسمّى العرفان، وهي تختلف عن بعضها بعضًا، وقد ساهمت الأحداث التاريخيّة في رواج هذا الظنّ.

شهد التاريخ الإسلاميّ وجود فِرق صوفيّة منحرفة على المستوى العقائديّ. ثمّ دفعت مشاهدة هذه الفِرق بالمتشرّعة إلى القول ببطلان طريق الباطن واعتبروه خارجًا عن الدين.

من جملة الأدلّة التي ساهمت في سوء الظنّ بالعرفان هو أنّ العرفاء يتحدّثون بلسان الرمز والإشارة، وهنا بحث مفصّل. بل ثَمّ أسباب عدّة دفعت نحو لغة الرموز والإشارات، إلّا أنّ النتيجة هي أنّ كلام العرفاء غير مباشر، وغير قابل للفهم عند العوامّ. هذا ما دفع إلى وجود حالة كبيرة من سوء الظنّ بالعرفاء. فمثلًا من أهمّ بحوث العرفاء بحث وحدة الوجود، فإذا كانت معرفة الإنسان بهذا المفهوم في حدود هذه الألفاظ، عند ذلك سيكون ظاهره مخالفًا للدين. لأنّ ظاهر هذا المفهوم يشير إلى أنّ وجودنا ووجود الله واحد، أمّا الحسّ والعقل والدين فيتحدّثون عن أنّه في الكون حقائق كثيرة ومتعدّدة، فكيف تغفلون عن هذه الحقائق وتقولون بوجود واحد! علمًا أنّ العرفاء المسلمون لم ينكروا الكثرة. يقرّ العرفاء بالكثرة، وكذا يقرّون بالوحدة. يتحدّث العرفاء انطلاقًا من الباطن، ويقولون إنّ حقيقة الوجود واحدة، وإنّ الموجودات، كلّ الموجودات، ما هي إلّا فعل ومظهر لتلك الحقيقة. أنتم تشاهدون أنّ العارف لا ينكر وجود الحقائق، إلّا أنّ الألفاظ التي تستخدم في

---

(١٠) سورة الحمد، الآية ٥.

الإشـارة إلى ذلك تتطلّب من الشخص أن يقضي عمره في البحث عنها وفي فهمها، وهذا ما يؤول إلى سوء فهم أحيانًا.

**لماذا كان إدراك كلام العرفاء وقبوله صعبًا بحيث أدّى إلى استنتاجات خاطئة؟**

**الأشكـوري:** يمكن الإطلالة على هذا الموضوع بشكل آخر، والقول بأن ثَمَّ علم جديد يطلق عليه اسم العرفـان، وإذا أردنا التعرّف إليه لا بدّ لنا من أن نطّلـع على مصطلحاته الخاصّة، ويجـب علينا أن نتعـرّف إلى لغته، فإذا عرفنا ذلك أمكننا الاطّـلاع على العرفان، وامتلكنا صـورةً صحيحةً عن موضوعه، وأصبح بالإمكان إصـدار الأحكام حوله. أمّا عدم المعرفة فلـن يؤول بنا سوى إلى التمسّك بالظاهـر. وإذا كان للعرفان لغة خاصّة، فهو بالإضافة إلى ذلك يتحدّث بلسان الرمز والإشارة لأسباب معيّنة لا مجال للحديث عنها هنا.

**نحـن نعلـم أنّ المحقّقين الغربيّين بدؤوا منذ مدّة طويلة في البحث والتحقيق في العرفان الإسلاميّ، فهل ثَمَّ توضيحات حول الجهود الغربيّة في هذا الإطار؟**

**الأشكـوري:** يُعتبر التصـوّف والعرفان الإسلاميّ مـن أوائل الساحـات العلميّة التي دخلها العلماء غير المسلمين. إذ بدأ هؤلاء، ومنذ قرون عدّة، بدراسة العرفان، والتصوّف، والفرق الصوفيّة. أمّا الأسبـاب التي دفعت علماء الغرب للبحث في العرفان الإسلاميّ فكثيرة. هل تعرفـون أنّ الفـرق الصوفيّة كثيرة في أفريقيا (لا سيّما شمـال أفريقيا)، حتّى أنّه بفضل هذه الفـرق الصوفيّة اعتنق الناس الإسلام، لذلك امتـزج تديّنهم بالتصوّف. يضاف إلى ذلك أنّ الآثار الأدبيّة التي تركها العرفاء المسلمون، سواء باللغة العربيّة أو الفارسيّة، جذّابة إلى حدود بعيدة، إذ كان الناس يجذبون إلى جمال نصوص المثنوي، وأشعار حافظ، وابن عربي، وابن الفارض. وتكمن المسألة الأخرى في أنّ العرفان ظاهرة عالميّة، لها أشكال مختلفة باختلاف المناطـق. لذلـك كان العرفان الإسلاميّ جذّابًـا لغير المسلمين وللمحقّقـين، ولذلك قدّموا الكثير من الدراسات في هذا الإطار.

كتـب لويس ماسينيون L. Massignon، على سبيـل المثال، مجلّدات عدّة حول الحلّاج باللغة الفرنسيّة، لم يتمكّن أحد من المحقّقين المسلمين من الإتيان بمثلها. ولا ننسى آثار هنري كوربـان H. Corbin حول العرفان الشيعيّ والفلسفـة الإلهيّة الشيعيّة ذات البعد العرفانيّ. وكُتـب الكثير مـن الكتب حول فلسفة السهـروردي وفلسفة ملّا صـدرا. ونجد، كذلك،

ترجمـة رينولد نيكلسون R. A. Nicholson للمثنوي، وأصبح هذا الأثر عالميًّا. إلى جانب هـؤلاء، ثَمَّ الكثير من المستشرقين من أمثال آرثر آربـري A. J. Arberry، وآن ماري شميل Annemarie Schimmel، وغيرهمـا ممّن ترك آثارًا قيّمةً حـول العرفان الإسلاميّ، حيث قـدّم كلّ منهم بُعدًا من أبعاد العرفان الإسلامـيّ. عمل بعض من هؤلاء الباحثين على تاريخ العرفان الإسلاميّ، وعمل آخرون على الفِرق. وبحث أمثال توشيهيكو إيزوتسو T. Izutsu ووليـام شيتيـك W. Chittick في العرفان النظـريّ. وبالطبع بما أنّ هـؤلاء الباحثين كانوا يـتردّدون على إيران فلذلك تركّـزت أبحاثهم على العرفان النظريّ، أمّـا الدول الإسلاميّة الأخرى فكان التركيز فيها غالبًا حول الفرق والطرق.

اهتـمّ كثـيرون بالعرفـان، ومـا زالوا حتّـى يومنـا هـذا. وفي الغـرب دُوّن الكثير من الأطروحـات والمقـالات حول العرفان، وهـو واحد من الأبحاث الحيّـة في الغرب اليوم. والواضـح أنّ الغرب اهتـمّ بالعرفان الإسلاميّ أكثر مـن اهتمامه بالفلسفة علـى أساس أنّ العرفان أكثر جاذبيّةً من الفلسفة.

**أين موقع العرفان الشيعيّ في هذا الخضمّ، وهل جرت دراسته بشكل مناسب؟**

**الأشكـوري:** لا، أعتقد أنّ العرفان الشيعيّ لم يُقدَّم بالأسلوب اللائق، سواء في بلدان أخرى، أو حتّـى في مجتمعنـا. يحتاج عرفان اليـوم إلى كثير من التهذيب. يحتـاج العرفان اليوم إلى الرجـوع به إلى الكتاب، والسنّة، وسيرة المعصومين، عليهم السلام، وإلى التجارب الكثيرة التي وجدت طوال التاريخ. يجب أن نتمكّن بواسطة هذا التهذيب من إظهار حقيقة العرفان الإسلامـيّ غير البعيد من العقلانيّة، ومن التديّن، ومن الحيـاة الاجتماعيّة. هذا ما يجب أن يحصـل، لأنّ العرفان يُقدَّم اليوم على أنّه معارض للعقلانيّـة، أو معارض للتديّن، أو للحياة الاجتماعيّـة، مع العلـم أنّ العرفان الشيعيّ عرفـان عقلانيّ ووحيانيّ، فهـو لا يتعارض مع التديّن، لا بل يمكن القول بأنّه جوهر التديّن، وهو على ارتباط بالحياة الاجتماعيّة والدنيويّة. أمّا لغة العرفاء فيجب إخراجها عن حالة اللغة المغلقة المتخصّصة المنحصرة بفرقة خاصّة، لأنّ للعرفـان الكثير من المؤيّدين، لذلك يجب تقديمه علـى المستويات كافّةً وبجميع اللغات، لا سيّمـا لغة الفنّ. وبهذا النحو نتمكّن من سدّ الفراغ المعنويّ الذي أوجده العرفان الكاذب، وما لم نبادر إلى هذا الأمر سينقاد الناس إلى عرفان كاذب، أو إلى شبه عرفان.

ومـن جملة الأسباب التـي تدفع البعض نحو العرفـان الكاذب هي إمّـا أنّنا لا نقدّم ما

يحمل عنوان العرفان، وإمّا أن يكون ما نقدّمه غير جذّاب.

**ما الذي يجعلكم تؤكّدون على المضمون وعلى البعد النظريّ أكثر من غيره؟**

**الأشكـوري**: بـادئ ذي بدء يتعيّن علينا أن نعـرف ماهيّة العرفان. فهـل العرفان ظاهرة غير عقلانيّـة، وغـير أخلاقيّة، وغير دينيّة؟ هـل التوجّه نحو العرفان يجعـل الشخص بعيدًا عن الديـن والفقه؟ للأسف تجد هذه الفروض من يروّج لها. يقول أحد المثقّفين المتنوّرين، وهو صاحـب قلم جميل نافذ، إنّ الإسـلام نوعين: الإسلام الفقهيّ والإسلام العرفانيّ. فإذا كان الإسلام العرفانيّ شيئًا آخر غير الإسلام الفقهيّ فهو ليس بإسلام. وإذا أنكر الإسلام الفقهيّ الإسلام العرفانيّ فهو ناقص. ففي الإسلام فقه وعرفان. لا يمكنك أن تختار الفقه من الإسلام وتترك العرفان، أو العكس، أو أن تترك العقلانيّة فيه مثلًا. بلى، تتجلّى العقلانيّة في الفلسفة، والنقـل في الفقه، والشهود والتجارب الباطنيّـة في العرفان. فهذه الأبعاد الثلاثة هي أركان المعرفـة الدينيّة الثـلاث، وإذا فُصلت عن بعضها بعضًا يبدأ الانحـراف في الفهم. فلا معنًى للعقلانيّـة من دون معنويّـات، وللمعنويّات من دون عقلانيّـة، وللمعنويّات من دون ديانة وفقاهة، كلّ ذلك ناقص مجتزأ.

وعندمـا تتضايف هذه الأركان الثلاث لن يخالـف الفقيه العارف، ولا العارف الفقيه، ولـن يبحـث الفيلسوف عن قطب آخر. فهذه الأركان حقيقة واحـدة. بلى، قد يتوجّه كلّ شخصـ إلى تلـك الحقيقة من منظار معـيّن. يضاف إلى ذلـك أنّ تقسيم العمـل أمر علميّ ومعقـول، وفي هذا الإطار يتوجّه البعض نحو البعد العقـلانيّ، والآخر نحو البعد الفقهيّ، والثالث نحو البعد العرفانيّ.

ثَـمّ أعلام على غرار الإمام الخميني، قدّس سرّه، جمعوا الأبعاد الثلاثة في شخصيّاتهم، أو العلّامـة الطباطبائـي، الذي كان فيلسوفًا، وعارفًا، وفقيهًـا. وبالتالي، لا وجود لتعارض وتناقضـ وعدم تناسـب بين هذه الأمور، بل هي غاية في التناسب، ولو أسقطنا واحدةً منها لاختـلّ الأمر، ووُجد النقص. نعم، يمكننا الحديث عـن الإسلام، من الناحية التاريخيّة، من زاويـة فقهيّـة وعرفانيّة. بمعنى أنّ ثَـمّ رؤيتان إلى الإسلام راجتا عـبر التاريخ، الأولى فقهيّة، والثانية عرفانيّة، لكنّ هذا لا يعني وجود شكلين اثنين للإسلام.

**ممّـا لا شـكّ فيه أنّ الحديـث عن النماذج العمليّة هـامّ على مستوى هداية المجتمـع وإرشاده. قد يصحّ**

**الحديث مع المجتمع بشكل نظريّ، ولكن عند الحديث عن المصاديق العمليّة، يلاحظ المجتمع أنّ هذه النماذج قد اعتزلت الحياة وابتعدت، أو افترقت عن التديّن والعقلانيّة. وبعبارة أخرى، يجب – وإلى جانب توضيح البعد النظريّ – تقديم نماذج عمليّة للمجتمع، يجب أن يشاهد الأفراد أنّ أشخاصًا في الخارج عرفاء ويمارسون، في الوقت نفسه، حياتهم ومسؤوليّاتهم الاجتماعيّة وهم يفيضون بالتديّن والعقلانيّة، ليكونوا القدوة التي يجب اتّباعها.**

**الأشكوري:** لحسن الحظّ أنّنا لا نعاني هذه المشكلة، مع أنّنا نعاني مشكلةً أخرى تكمن في تقديم القدوة. أوّلًا، يُعدّ المعصومون، عليهم السلام، قدوتنا. وقد وصلنا الكثير من أخبارهم، وأقوالهم، وسيرتهم، فلا إبهام في ذلك. وكذلك تضع السيرة النبويّة بين أيدينا أفضل أنواع القدوة وأرفعها وأرقاها.

انظروا إلى **نهج البلاغة**، فهو يفيض بالعقلانيّة، والتديّن، والمعنويّات التي تجتمع في مكان واحد فحسب، ولا تنفصل عن بعضها بعضًا. و**نهج البلاغة** صورة عن شخصيّة الإمام أمير المؤمنين، عليه السلام. لو أخذنا مقطعًا من حياة الإمام عليّ، عليه السلام، في مدّة أربع وعشرين ساعةً لوجدناه مليئًا بالخدمة، والعبادة، والسياسة، والقضاء، لا بل ينضح بكلّ شيء. يضاف إلى ذلك أنّنا سنجد القدوة بين تلامذتهم أيضًا. وفي العصر الراهن، تمثّل أمامنا القدوة في شخصيّة الإمام الخميني، قدّس سرّه. فالإمام، قدّس سرّه، كان أستاذًا في العرفان، وفقيهًا، وعارفًا، وفيلسوفًا. وهو، بالإضافة إلى ذلك، مؤسّس ثورة ونظام إسلاميّ تمكّن من هزّ العالم. تعدّ شخصيّة كهذه النموذج الأبرز لتلك الأهداف. ولذلك فلنبدأ التعريف بهذه القدوة وتقديمها للمجتمع، فهي ماثلة أمامنا. ما يؤسَف له أنّ العرفان عند بعض المقدّسين يختصر على مجموعة من الكرامات العجيبة الغريبة. فإذا أرادوا تعظيم شخص، قالوا إنّ لفلان كرامات! علمًا أنّ هذه الأمور لا تعبّر عن حقيقة العرفان. حتّى أنّ العرفاء والعظماء الذين تُنقل عنهم هذه الكرامات هم لا يأخذوها بالاعتبار. فالعارف هو الذي يبذل جهوده بغية القرب من الله تعالى، لا في سبيل هذه الأمور التي ما أنزل الله بها من سلطان، والأكثر عرفانًا هو الذي يكون أكثر تديّنًا وأكثر معرفةً بالدين.

إذًا، هذه هي النماذج العظيمة في العصر الراهن، فلنعمل على تقديمها والتعريف بها. طبعًا الشرط الأوّل في هذا العمل، هو تقديم هذه الشخصيّات بألسنة متعدّدة. قد تلاحظون بأنّ شاشات التلفزة تبثّ أحيانًا مسلسلًا حول المعنويّات الشرقيّة، مثلًا، ولا يدرك القيّمون

عليهـا أنّهم يروّجون بشكل غير مباشر للثقافة الشرقيّـة والعرفان الشرقيّ على أساس جاذبيّة المسلسل التلفزيونيّ وكثرة مشاهديه، ثمّ يغفلون عمّا يحمل هذا العمل التلفزيونيّ من رسائل عقائديّـة وأيديولوجيّـة. فلو كنّا نمتلـك كتّابًا، ومخرجين، وفنّانين عارفـين بحقائق الإسلام والتشيّـع، ومعارف الإسلام والتشيّع، لكانوا ترجموا هـذه الحقائق والمعارف في أعمالهم الفنّيّـة، ولكان بإمكانهم تقديم الشخصيّات القـدوة إلى الأفراد والمجتمع، وبالتالي الابتعاد عن الواردات الأخرى.

**فمـن الواضـح، إذًا، أن ثَـمَّ ضعـف حقيقيّ في هـذا الجانب، لا بـل لا يلتفت الكثير مـن الشخصيّات الحقيقيّـة والحقوقيّـة من أصحـاب المسؤوليّات في هذا الشـأن إلى هذه الأمور. صـدرت في السـنوات الأخيرة دعوات شتّى تحذّر من العرفان الكاذب وأخطاره، ولكن لا يمكن لهذا الإشكال أن يُحلّ بمجرّد التحذير. كيف تقيّم عمل المتصدّي للشأن الثقافيّ والفكريّ في مواجهة العرفان الكاذب؟**

**الأشكـوري:** الحقيقـة أنّ عالم اليوم، هو عالم العرض والطلب. قد تعرض في الأسواق بضاعة رديئـة غلّفت بشكل جميل. وبالتـالي، ينجذب الأشخاص القشريّـون إلى الظاهر الجميل. ونحـن نمتلـك بضائع قيّمة المضمون والمحتـوى، إلّا أنّنا لا نغلّفهـا بشكل جميل. وكذلك نعرض أفضل البضائع وأكثرها قيمةً في أردإ الأغلفـة. وعليه، تفقد بضاعتنا القيّمة أهمّيّتها أمام البضاعة المزوّرة. هذا هو حال الاقتصاد.

نحـن في إيران نمتلك أفضل أنواع الزعفران، والتمر، والفستق، والسجّاد، لكنّنا نخسر في المنافسـة الخارجيّة، لأنّ التعليب والتغليف عندنا رديء للغاية، علمًا أنّ الآخرين يقدّمون بضاعـةً مضرّةً بقوالب وأغلفـة جميلة، لذلك يقبضون على السـوق. يجب أن نسعى لحلّ مشكلة العرض، وعند ذلك يكتب لنا النجاح.

حتّـى الآن لم نتمكّن من تقـديم العرفان بشكل جيّد في حوزة قـمّ العلميّة، فلا يزال في الحوزة الكثير من المعارضين للعرفان، ذلك أنّه لم يُقدّم بالأسلوب المناسب. وقد أدّى العرفان الرائـج إلى نتائج وآثار حرّكت المعارضين والمخالفين ضدّ العرفان. يجب أن نقدّم ما نمتلك بلغـات متعدّدة، ومستويـات مختلفة، وبأسلوب قابل للفهم. بدايـةً يجب أن يعرف مخالفوا العرفان ماهيّته، ومن ثمّ يمكنهم المخالفة عندما تكون مخالفتهم مبنيّة على علم.

أعتقـد أنّـه يجب مواجهـة العرفان الـكاذب بعيدًا عن المواجهـة الأمنيّـة، وبعيدًا عن

الشعـارات والكلمـات النابيـة، لأنّ هكذا أمـور تشجّع الأفراد علـى الانسياق وراء ذلك العرفـان، ويكمن الحلّ بالمنافسة، وتقـديم العرفان الصحيح والعرفـان الإسلاميّ الخالص، وذلك بأسلوب جذّاب، ومؤثّر، وقابل للفهم. يجب أن نعرض العرفان بلغة الفلسفة، وبلغة الفـنّ، وبلغة الروايات، وباللغـة العلميّة والشعريّة في آن. فإذا كانـت سلائق الناس مختلفة، وجب علينا تقديم المضمون الواحد بأساليب عدّة.

تبدأ الخطوة الأولى من عموميّة فنّ العرض، فيجب أن نمتلك هذا الفنّ أوّلًا. ثَمَّ كثير من العلماء في الحوزة العلميّة في قمّ من الذين اتّجهوا نحو العرفان، وهم أشخاص ناجحون، إلّا أنّهم ليسوا موفّقين على مستوى العرض.

**هل لديكم مؤسّسة متخصّصة بالأخلاق والعرفان؟**

**الأشكـوري:** نعـم، ثَـمَّ مؤسّسـة، إلّا أنّ السـادة يركّـزون نشاطاتهم على الجانـب العلميّ والمضمون التخصّصيّ، وقليلًا ما يهتمّون بمسائل العرض، ومخاطبة المجتمع، وسوق المعرفة، والاستفـادة مـن الوسائل والأدوات للتأثـير. هناك كثير من العلماء الأفاضـل قدّموا أعمالًا عميقـةً وقيّمـةً، إلّا أنّها لا تسدّ النقص. وليست هذه الأعمـال بجديدة. يجب الإشارة إلى أنّ التأثير العلميّ لا يحصل بالضرورة من خلال تدوين الكتب العلميّة والأكاديميّة فحسب، بل، كما أشرت، يجب الحضور في كلّ حقل: في الفنّ، والأدب، وغير ذلك، (في السينما، والرسم، والأفلام، والروايات، حتّى في الكتب الدراسيّة). يجب أن يتجلّى العرفان الشيعيّ في مجالات الحياة الاجتماعيّة كلّها.

**إذًا، كلّ شخصـ مسؤول بمقدار طاقته؛ فـأوّلًا، يجب العمل طبق طاقة كلّ شخص للوصول إلى حقيقة الديـن، والانتقال مـن الظاهر إلى الباطن. وثانيًا، الالتزام بذلك عملًا، عند ذلك يصبح التديّن جذّابًا بما هو هو.**

**الأشكـوري:** نعم، خذ أمـير المؤمنين، عليه السلام، مثلًا، هل يعجبنـا سلوكه لأنّ شخصًا ما أمرنـا بأن نعجب به؟ بالطبـع لا، إنّ التأمّل في سلوكه هو بحدّ ذاته يثير الإعجاب والأنس. يمكـن لكلّ شخص أن يعمل طبـق طاقته للوصول إلى مستوًى عال مـن المعنويّات والباطن الدينـيّ المتعالي، ثـمّ يجسّم ذلك في داخلـه. فالمحبّة، على سبيل المثـال، عنوان محوريّ في العرفـان الإسلامـيّ، حتّـى إنّ التديّن لـو لم يكن فيـه إلّا المحبّة لكانت هي شديـدة التأثير.

ولـو كان التديّن توأمًا للخشونـة، وسوء الظنّ، والتكفير، والرمـي بالفسق، وضيق النظر، لانصـرف الناس عنـه. وإذا فرضنا وجود مبلّغَـين: أحدهما ينطلق مـن الأمل، والآخر من اليأسـ وسوء الظنّ، فالناس ستنجذب إلى الأوّل بلا ريـب. نعم، المحبّة هي العامل الأساس في الجذب، وهو جذب في المستوى الأعلى. عندما تضعف المحبّة التي يجب أن تتجلّى في كلّ المجالات والحالات، عند ذلك ينساق الأفراد نحو العرفان الكاذب، والفِرق المنحرفة، ويبتعدون عن تعاليم الإسلام الصحيحة.

# عبد الرحمن بدوي والاتّجاه الوجوديّ

أحمد ماجد[1]

تعتبر الوجوديّة مدرسةً فكريّةً هامّةً شغلت الساحة الثقافيّة والفكريّة لفترة زمنيّة، وكان لها ممثّلوها ومنظّروها ومجلّاتها. إذ حاولت أن تقدّم نفسها بديلًا فكريًّا ملائمًا للمجتمعات العربيّة الإسلاميّة. سيقدّم هذا البحث قراءةً نقديّةً لهذا المشروع عبر أبرز ممثّليه، وهو عبد الرحمن بدوي. لم يكن هذا الاختيار، في الواقع، عبثيًّا، إنّما انطلق من خصوصيّة هذه الشخصيّة التي عملت على تسويغ المشروع في إطار إسلاميّ عبر إيجاد أصول فكريّة إسلاميّة له، تقدّم الدعامة المرجعيّة والتراثيّة له، ما يجعله مقبولًا خارج الحاضنة التي ولد فيها. هذا فضلًا عن تقديمها الكثير من الأفكار التي ميّزته عن الوجوديّة الغربيّة، ما جعله فيلسوفًا له مساحة من التمايز والخصوصيّة يستطيع هذا البحث أن يبني عليها، ليتكلّم عن مشروع فكريّ له خصائصه، ورؤيته، ومواقفه المتميّزة.

**المفردات المفتاحيّة**: الوجوديّة؛ عبد الرحمن بدوي؛ الوجود الماهويّ؛ الزمن؛ الإمكان والآنيّة؛ القلق؛ مراتب الوجود؛ الشعر.

يمثّل هذا البحث بذرةً من نقد أكثر سعةً أُنجز، لكنّ مقتضى النشر في مجلّة علميّة دفعت إلى تقليصه وحذف بعض الموارد فيه، من دون الإخلال بالمحتوى العامّ الذي يريد إيصاله، فعمل على أخذ النافع والممثّل من أفكار بدوي وعرضها، لكي يجعل القارئ قادرًا على رؤية الخطوط العامّة للمشروع، حتّى إذا قمنا بعرض نقديّ عليه، يستطيع أن يقوّم ما نتكلّم فيه، فيشارك في محاكمة هذا الفكر، والحكم هنا لا يكون حكمًا سلبيًّا على المشروع، لأنّ غاية كلّ عمل فكريّ أن يخضع لحاكميّة المتلقّي.

(١) باحث ومدير قسم الدراسات في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

## منهجيّة العمل

آثر هذا البحث على اعتماد المنهج الوصفيّ في التعاطي مع المادّة الخاصّة بعرض الأفكار، فآل على نفسه عدم التدخّل في الموارد التي يتمّ فيها استعراض المقولات الخاصّة ببدوي، حتّى لا يتمّ التشويش على الأفكار أو مصادراتها. وبمعنًى آخر حتّى لا نمارس القسر على المشروع، فنملي عليه ما هو خارج عنه، وبعد انتهاء كلّ مرحلة كان البحث يتدخّل لتحليل تلك الأفكار، مقدّمًا قراءته الخاصّة لها، لنترك الأمر، بعد ذلك، للقارئ للقيام بمقاربة خاصّة منتجة.

فالبحث غير مشغول من خلال المنهج الذي يعمل على تهفيت مقولات بدوي أو رفضها، ففي مجال الفكر لا يوجد إلّا النقاش المثمر، الذي قد يكون معمّقًا لإمكانيّة انفتاح العقول على بعضها، على أمل الاستفادة منها في إنتاج فكر إنسانيّ، فيه قابليّة للنقاش عبر التراكم المعرفيّ، الذي يقوم على أرضيّة قبول الرأي ومناقشته، من دون الحطّ من قيمته وما يقدّم. وإن استخدم البحث، في بعض الأحيان، ألفاظًا يرى فيها بعض القرّاء حطًّا من قيمة الفيلسوف، فهذا لا يعني أنّ المقصود منها هذا المعنى إيّاه، فهي استخدمت في نطق علميّ للدلالة على حالات توصف بهذا الشكل، وعندما استخدمت كان المقصود منها معناها العلميّ المتداول لا أكثر.

## آليّة العمل

بدأ البحث مقاربته بتقديم حول حياة عبد الرحمن بدوي، فقام بعرض المفاصل الهامّة فيها، ومن ثمّ انتقل للحديث عن فهم بدوي للفلسفة، وكيفيّة تعريفه لها، حتّى إذا اكتمل هذا الأمر انتقل إلى الحديث عن أهمّ الموضوعات التي عالجها، كالموت، والأخلاق، والزمان، والحضارة، حتّى إذا استوفيت الغاية من عرضها، ملنا إلى تسويغ بدوي لهذه الفلسفة في الفكر الإسلاميّ وآليّة تطبيقها على القطاعات المعرفيّة.

وقد بدأنا هذه المرحلة بالحديث عن غايات بدوي من مشروعه، فتحدّثنا عن الغايات العامّة والخاصّة، ومميّزات كلّ واحدة على حدة، لنصل بعد ذلك إلى كيفيّة استخدامه للوجوديّة من أجل إيجاد نزعة إنسيّة عربيّة – إسلاميّة من خلال الوجوديّة، وفي هذا المجال

ابتعدنا عن التنظيرات، وذهبنا إلى الأمر التطبيقيّ.

هـذا وختم البحث ببعض الملاحظات التي وصلنا إليها نتيجةً للقراءة التي قمنا بها على المشروع، وهي كانت بمثابة الخاتمة التقيميّة.

## أوّلًا: فلسفة بدوي الوجوديّة وأركانها

لن نبدأ الكلام على عادة بعض الأبحاث بالحديث عن العامّ، أي عن الفلسفة الوجوديّة، لا سيّما في سياق هذا البحث - ولكن قد نعود في المسار الموسّع إلى مثل هذا الأمر - وذلك رغبةً بالاقتضاب، من جهة، والميل باتّجاه الذهاب مباشرةً إلى الموضوع، من جهة أخرى. ولذلك سنبدأ باستعراض سيرة حياة هذا الفيلسوف بشكل مختصر، ثمّ ننتقل إلى عرض مقولاته الفلسفيّة والإضافات التي قدّمها، بالإضافة إلى محاولته تسويغ هذه الفلسفة في مجتمع يختلف ببنيته عن السياق الذي ولدت فيه هذه المدرسة.

### أ. سيرة عبد الرحمن بدوي

ولد عبد الرحمن بدوي في الرابع من شباط، فبراير، عام ١٩١٧، في قرية شرباص على النيل[٢]، وقد كان والده من أصحاب الملكيّات الكبيرة. حصل في أيّار، مايو، عام ١٩٢٩ على شهادة إتمام الدراسة الابتدائيّة من مدرسة فارسكور الابتدائيّة[٣]، والتحق بالمدرسة السعيديّة الثانويّة في الجيزة، وهي للطبقة الراقية والحاكمة[٤]. وهناك بدأ بدوي رحلته العلميّة الفعليّة، حيث بدأ يتعرّف إلى الآداب العالميّة من خلال مكتبة المدرسة، فباشر بقراءة الأدب الإنجليزيّ في نصّه الأصليّ، وهو في الرابعة عشرة من العمر، فاطّلع على ديوان جون ملتون J. Milton[٥]، وشعر برسي شلي P. B. Shelley[٦]، واللورد بايرن Lord[٧]

---

(٢) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الطبعة ١ (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، الجزء ١، الصفحة ٢٩٥.

(٣) عبد الرحمن بدوي، **سيرة حياتي**، الطبعة ١ (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، لا تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ٣١.

(٤) المصدر نفسه، صفحة ٣٢.

(٥) يعدّ جون ميلتون (١٥٦٧-١٦٠٨) من كبار الشعراء الإنكليز، عمل منذ تخرّجه من جامعة كامبردج على كتابة ملحمة **النعيم المفقود** ***Paradise Lost***، دعا في أعماله إلى حرّيّة الكنيسة، وحرّيّة الصحافة، والحرّيّة الفرديّة.

(٦) يعدّ برسي شلي (١٧٩٢-١٨٢٢) واحدًا من أشهر الشعراء الرومانسيّين الإنكليز. يُعرف بقصائده القصيرة، من مثل أوزيماندياس Ozymandias، وأغنية للريح الغربيّة Ode to the West Wind، وإلى قُبّرة To a Skylark، وثورة الإسلام The Revolt of Islam، وأدوناي Adonais، وبروميثيوس طليقًا Prometheus Unbound، وعمله غير المنتهي **انتصار الحياة**.

(٧) ولد اللورد جورج غوردن بايرون (١٧٨٨-١٨٢٤) في لندن، وعاش حياته في اسكتلندا. حينما أصبح في سنّ السادسة

Byron ، مـع اهتمامه بأعـلام الرومانسيّة الفرنسيّة[8]، وفي الخامسة عشرة من العمر تعرّف إلى الأدب الألمانيّ من خلال أبحاث عن يوهان غوتة J. Wolfgang von Goethe[9]، كتبها محمّـد حسـين هيكل[10] وأحمد حسـن الزيّات[11]، وهذه الأبحاث هـي التي حفّزت في نفسه الرغبة لتعلّم اللغة الألمانيّة.

تركـت المرحلـة الثانويّة التي أمضاها بدوي في ثانوية السعيديّـة أثرها العميق في نفسيّة الطالـب سلبًا وإيجابًا، فهي سمحت لـه بالاطّلاع على أعمال كبار الأدباء، ولكنّها حفلت بالمشاحنات، وفي هذا المجال، لا يخفي بدوي امتعاضه جرّاء بعض التصرّفات العدائيّة التي مارسهـا أغلب المدرّسين ومعهم أغلـب نظّار المدرسة، مؤمنًا أنّ اللـؤم، والخسّة، والنذالة، والولـوع بالأذى، هـي الصفات المميّزة للإنسـان، مقدّمًا لنا شواهد عـدّة من خلال سيرة حياته.

تخـرّج عبـد الرحمن بدوي من المرحلـة الثانوية في عام ١٩٣٤، بعدمـا كان قد أشبع بالأفـكار الفلسفيّة والأدبيّة التي اطّلع عليها في المدرسة، وهنا وقع الشقاق بينه وبين والده، الـذي أراد له دخول كلّيّة الحقوق، لأنّها تخرّج الوزراء، وعلـى أقلّ تقدير، رؤساء لمحاكم النقض، على مثال عبد العزيز فهمي الذي كان والده شديد الإعجاب به، لكنّ بدوي أصرّ علـى دخول كلّيّة الآداب، ما دفع الوالد إلى رفض دفـع التكاليف الدراسيّة، ممّا اضطره إلى الالتجاء للشيـخ مصطفى عبد الرازق، الذي درّسه مادّة المنطق في السنة الأولى لتزكية طلبه

---

عشـر، حصل على لقب «اللـورد»، ثمّ انتقل إلى إنكلترا، ودرس في جامعة كامبردج في عـام ١٨٠٧، انتهى من أوّل كتاب شعر له وكان اسمه **ساعات الكسل** *Hours of Idleness*. وفي عام ١٨١٢ نشر كتابه الشعريّ **رحلة تشايلد هارولد** *Child Harold's Pilgrimage*.

(٨) **سيرة حياتي**، مصدر سابق، الصفحتان ٣٤ و٣٥.

(٩) وُلد يوهان غوتة (١٧٤٩-١٨٣٢) في فرانكفورت حيث ترعرع في كنف والده الغنيّ الذي وفّر له تعليمًا مدرسيًّا خاصًّا، كما أدّى اهتمام والديه بالنواحي الأدبيّة والثقافيّة دورًا في تكوين شخصيّته الأدبيّة في ما بعد، كان غوتة عاشقًا للشرق، فقرأ **ألف ليلة وليلة**، ونسج على منوالها كتاب **نزوة العاشق**، بالإضافة إلى كتابه **الديوان الشرقيّ للمؤلّف الغربيّ** والذي تطرّق فيه كثيرًا إلى الثقافة العربيّة والإسلاميّة.

(١٠) محمّد حسين هيكل (١٨٨٨-١٩٥٦)، شاعر وأديب وسياسيّ مصريّ كبير، تأثّر بالشيخ محمّد عبده وقاسم أمين، وغيرهم. وقـد كان أحد مستشاري الملك فاروق. تـولّى أيضًا تمثيل السـعوديّة في التوقيع على ميثاق جامعة الدول العربيّة عام ١٩٤٥، كما رأس وفد مصر في الأمم المتّحدة أكثر من مرّة.

(١١) أحمـد حسن الزيّـات (١٨٨٥-١٩٦٨)، التحق الزيّات بالجامع الأزهر، ولكنّه لم يكمل دراسـته فيه، وإنّما التحق بالجامعة الأهليّة، فكان يدرس بها مساءً ويعمل صباحًا.

للمجانيّة بحجّة التفوّق[١٢].

وهكـذا، أخـذ بدوي ينهل العلم في كلّيّة الآداب من خلال عـدد من الأساتذة كأندريه لالانـد[١٣] A. Lalande وكواريـه، وتخـرّج مـن الجامعة في أيّـار ١٩٣٨، وحصل على الإجازة بدرجة امتياز. وبعد إنهائه الدراسة، عُيّن في الجامعة كمعيد، لينهي بعد ذلك دراسة الماجستـير في آذار عام ١٩٤١، بعنوان «مشكلة الموت في الفلسفة المعاصرة». وتابع بعدها بحثه للدكتوراه بعنوان «الزمان الوجوديّ»، وقد علّق عليها طه حسين أثناء مناقشته لها في ٢٩، أيّار، مايو، ١٩٤٤، قائلًا: «أشاهد فيلسوفًا مصريًّا للمرّة الأولى».

بعـد حصوله على شهـادة الدكتوراه، عمل عبد الرحمن بـدوي مدرّسًا بقسم الفلسفة بكلّيّـة الآداب، جامعة القاهرة (فؤاد سابقًا)، وذلك عـام ١٩٤٥، ثمّ صار أستاذًا مساعدًا في القســم نفسه والكلّيّة نفسها في سنة ١٩٤٩. ثمّ ترك جامعة القاهرة عام ١٩٥٠، ليقوم بإنشـاء قســم الفلسفة في كلّيّة الآداب في جامعة عين شمس. وبعـد ثورة ٢٣ تموز، يوليو، اختير مع ٥٠ شخصيّةً في لجنة صياغة الدستور التي كلفت، في عام ١٩٥٣، لكتابة دستور جديـد لمصر، والذي تمّ الانتهاء منه عام ١٩٥٤، لكنّ الدستور أهمل واستبدل بدستور سنة ١٩٥٦. ومـن ثمّ عمل مستشـارًا ثقافيًّا ومديـرًا للبعثة التعليميّة في بـيرن في سويسرا، في آذار، مارس، ما بين عامي ١٩٥٦ و١٩٥٨. وأصبح أستاذ كرسيّ عام ١٩٥٩.

غـادر بدوي إلى فرنسا في عام ١٩٦٢، بعد أن جرّدت الثورة عائلته من أملاكها. ومن هناك بدأ رحلاته العلميّة في الجامعـات اللبنانيّة، والكويتيّة، والإيرانيّة، والليبيّة، ليستقرّ في نهايـة الأمـر في باريس، حيث أصيب بإغماءة في أحد شـوارع باريس، نقل على أثرها إلى المستشفـى، وبقي خمسة وعشرين يومًـا في غيبوبة كاملة لم يعرفه أحد، وعندما أفاق عرّف عن نفسه، فتمّ إبلاغ السفارة المصريّة به. وعلى إثر هذه الوعكة الصحّيّة عاد بدوي إلى وطنه

(١٢) **سيرة حياتي**، مصدر سابق، الصفحتان ٥٥ و٥٦.

(١٣) وهـو فيلسـوف فرنسيّ (١٨٦٧-١٩٦٣)، ولد في ديجون، ودرس في مدارس ريفيّة عـدّة، إلى أن انتقل إلى مدرسة هنري الرابـع، فـدار المعلّمين العليا، ما بين عامي ١٨٨٣ و١٨٨٨. نال شهـادة التبريز في الفلسفة عام ١٨٨٨، وشهادة الدكتوراه في الآداب عـام ١٨٩٩. وفي سنة ١٩٠٩ صار أستاذاً مساعدًا في الفلسفة (في السوربون)، وأستاذ كرسيّ عام ١٩١٨، ثمّ أستاذ زائر سنة ١٩٣٧. يعدّ أندريه لالاند في أعماله الفلسفيّة أبرز ممثّل للعقلانيّة الكانطيّة في ظلّ الجمهوريّة الثالثة في فرنسا، ومـن موضوعاتـه الرئيسة التي عالجها: النوايا أو المقاصـد، والحرّيّة، والحقيقة، وماهيّة العقـل في وجهيه المكوِّن والمتكوَّن، وقانون الطبيعة وممثّله، وأخلاق العقل، والاستيعاب والاجتماعيّات والجماليّات، والحال.

بعـد غياب دام ثلاثين عامًا، وبعد قرار وزير الصحّة المصريّ دخل إلى مستشفى معهد ناصر نتيجة تجمّع دمويّ في المخّ، كما أصدر عاطف عبيد، رئيس وزراء مصر، تعليماته بأن تتولّى الدولـة المصريّـة رعاية الفيلسوف الكبير عبد الرحمن بـدوي. ولكنّ الخيبة صارت ملازمةً لبـدوي حتّـى في لحظة الموت، إذ تـوفّي في ٢٥ تمّوز من العـام ٢٠٠٢ في ذروة الاحتفال بالثـورة، التـي حمل في قلبه الكثير من الحقـد عليها، فمرّ خبر وفاته باهتًـا، فهمّشته أخبار الثورة كما فعلت الثورة المصريّة به من قبل.

**ب. معنى الفلسفة عند عبد الرحمن بدوي**

تأثّـر عبد الرحمـن بدوي بالبيئـة الفلسفيّة الفرنسيّة التـي تلقّى فيها علومـه، بالإضافة إلى الظـروف التاريخيّة والأوضـاع الاجتماعيّة التي عايشها، حيـث ساهمت هذه الأمور في تعزيـز مقبوليّته للفلسفة الفردانيّة التي تمجّد القيم الذاتيّة، وتضع العاطفيّ والانفعاليّ والمثاليّ المعاش (من مثـل القلق، والمشاعر المرضيّة، وسوداويّة الوجوديّـة الفرنسيّة) في منزلة بارزة ومؤثّرة، تحوّلت مع الوقت إلى معياريّة دقيقة للفكر. ولذلك، نراه ينساق إلى تعريف الوجود من خلال الرؤية التي قال بها الفلاسفة الوجوديّين، حيث يصبح هذا المفهوم متعلّقًا بوجود الإنسـان في الواقع، وبمعزل عنه لا نستطيـع أن نفهم حقيقته، ويعتبر بدوي بهذا الخصوص وجـود الإنسان هو ما يفعله، فأفعال الإنسان هي التي تحـدّد وجوده وتكوّنه، ولهذا يُقاس الإنسـان بأفعاله. وذلك ضدّ مذهب القائلين «بالماهيّة»، أي الذيـن يفترضون ماهيّةً سابقةً على وجود الإنسان، وعنها تنشأ أفعاله، ووفقًا لها يحكم عليه، وبها يحدّد[١٤].

دفعه هذا الفهـم إلى تعريف الفلسفة الوجوديّة بأنّها: «أحدث المذاهب الفلسفيّة، وفي الوقـت نفسه هـي من أقدمهـا»[١٥]. أحدثها لأنّ لهـا مركز الصدارة والسيـادة في الفكر المعاصـر [في ذلك الوقت]، وهي من أقـدم المذاهب الفلسفيّة لأنّ عصب الوجوديّة الرئيس هـو أنّها فلسفة تحيي الوجـود، وليست مجرّد تفكير في الوجود، ويعـدّ هذا التعريف شديد الأهمّيّـة، لأنّـه يعكس، لا سيّما في شقّه الثـاني، رؤية بدوي للفلسفـة، والتي لا تقوم على أرضيّـة النظر المسبق أو التنظـيريّ، إنّما تقوم على عيش الوجود، باعتبار الإنسان كائنًا فرديًّا

(١٤) للمزيـد، انظر، عبـد الرحمن بدوي، **دراسـات في الفلسفـة الوجوديّة** (بيروت: المؤسّسة العربيّـة للدراسات والنشر، ١٩٨١)، الصفحات ٩ إلى ٢٢.

(١٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٩.

يعيش في العالم.

تصوّر عبد الرحمن بدوي في حركيّته الفكريّة أنّه قادر على رفع الإنسان من الاستلابات والانقهارات، والعلائق الاجتماعيّة غير العادلة وللامتّزنة، وهذا الأمر لن يتمّ إلّا من خلال ثورة تعمّق قيمة الفرد، ولم يجد هذا الشيء إلّا في الوجوديّة التي دعت إلى الحرّيّة، وجعلتها مقياسًا. وهكذا، يصبح الإنسان بما يعمل ويسعى، لا بما يفكّر. وبعبارات أخرى، إنّ الفضاء الأوضح والأوفى بات في عيش الإنسان للوجود وللعمل به، بعيدًا عن مصطلحات الماهيّة التي تحدّد الإنسان، وعن الرؤى المجرّدة المطلقة التعميميّة للفكر والوجود.

ولذلك، إذا نظرنا إلى أعمال بدوي، نراها تعجّ بالثورة والتمرّد والذاتيّة، فهو يقول في قصيدة «مزاج سوداويّ»: «ولدت ألف الأحزان، لا تكاد تبتسم لي مرّةً حتّى تغلبني الكآبة أعوامًا طوالًا. لهذا كان طبعي أقرب إلى الجانب الأسيان في الوجود»(١٦)، ويقول شعرًا

| | |
|---|---|
| حار في أمره وخاب الرجا | فطغى الشكّ واشتهاه الفناء |
| نسجه الضدّ والتوتّر فيه | جوهر خالد وفيه البقاء(١٧) |

فعندما نزح بدوي إلى الوجوديّة وجد فيها مذهبًا يلائم القلق والألم والخيبة، ألم رافقه ورافق خياراته منذ تخرّجه من مدرسة السعيديّة، ولذلك لا نستغرب أنّه عبّر عن كلّ ذلك من خلال خياره الفكريّ، الذي سيلازمه طوال حياته، وإن رأى بعض الدارسين هجرته له.

### ج. بعض القضايا الفلسفيّة عند بدوي

لم تعد الفلسفة مع عبد الرحمن بدوي عملًا نظريًّا مجرّدًا، إنّما انتقلت إلى العيانيّ والمعيوش والمعاناة، أي إلى الوجود الفعليّ والتجربة الشخصيّة. وبمعنًى آخر انتقلت وارتبطت بالعواطف والمأساة وقيمها، من هنا أخذت على عاتقها معالجة القضايا التي يجدها الإنسان في حياته الخاصّة المعاشة، وأولى هذه القضايا مشكلة الموت.

### ج.١. الوجود الإنسانيّ ومشكلة الموت

#### أ. الموت إشكاليّة

(١٦) عبد الرحمن بدوي، **مرآة نفسي**، الطبعة ١ (القاهر: دار النهضة المصريّة، ١٩٤٦)، الصفحة ٥٤.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢.

يتّصـف الموت بصفة الإشـكال[١٨] الذي يثير في الإنسـان الأسئلـة والقلق، فهو فعل يقضي على كلّ فعل آخر عبر وضعه نهايةً لحياة الفرد، ما يعني نهايةً للإمكانيّات مع بقاء كثير منها غـير متحقّـق. وهذا الموت هو بحدّ ذاته إمكانيّة معلّقة أو مؤجّلـة لا بد من أن تقع يومًا ما، مـع جهل مطلق من ناحية معرفة موعـده. فضلًا عن أنّ الموت حادث كلّيّ كلّيّةً مطلقةً، من ناحية، فالكلّ سيفنى، وحادث جزئيّ شخصيّ جزئيّةً مطلقةً، من ناحية أخرى، لا يمكن أن يكون شخصًا آخر بديلًا عنّي في الموت، ووفقًا لهذا القول يرى بدوي أنّ

> [...] هذا هو عين الإشكال من ناحية المعرفة، إذ لا سبيل إلى إدراك الموت مباشرةً بوصفه موتي أنا الخاصّ، لأنّني في هذه الحالـة [...] لا أستطيع الإدراك. ومعنى هذا أيضًا أنّني لا أستطيع أن أدرك الموت إدراكًا حقيقيًّا، لأنّ إدراكي للموت سينحصر حينئذ في حضوري الموت. ومثل هذا الإدراك ليس إدراكًا حقيقيًّا للموت كما هو في ذاته، بل هو إدراك للموت في آثاره[١٩].

بالإضافة إلى ذلك نحن لا نعاين موت الميّت إنّما احتضاره، وبهذا فإنّ الموت كلّه إشكال من الناحية الوجوديّة أو من الناحية المعرفيّة.

### ب. الموت مشكلة

يتحـوّل الإشكال إلى مشكلة عندما يشعر به المرء شعورًا قويًّا، وعندما يعيشه في ذاته بشكل عميـق، وهذا ما يحوّل الموت إلى أمر ذاتيّ ومشكلة شخصيّة، وهذه المشكلة تتكاثف كلّما قويت الشخصيّة، وتخفّ كلّما ضعفت، حتّى تصل إلى الاضمحلال عند الإنسان العاديّ، وإن كان الكلام هنا عن الشخصيّة الإنسانيّة، فهو يصحّ، كذلك، على الفلسفة، فلا يستطيع كلّ مذهب في الوجود يفني الشخصيّة في الروح الكلّيّة أن يدرك المشكلة الحقيقيّة للموت. وهـذا ما فعله مذهب المثاليّـة، وخصوصًا في أعلى صورة بلغها هـذا المذهب، نعني بذلك المثاليّـة الألمانيّة، وعنـد هيغل بشكل خاصّ، الذي لم يستطـع الإحساس بها، لأنّه لا وجود للفـرد عنـده إلّا من حيـث كونه مشاركًا في وجـود المطلق، أيًّا مـا كان الاسم الذي نعطيه

(١٨) يميّز بدوي بين الإشكالية وبين المشكلة، فالإشكالية صفة تطلق على كلّ شيء يحتوي في داخل ذاته على تناقض وعلى تقابل في الاتّجاهـات، وعلـى تعارض عمليّ، أمّا المشكلـة فهي الشعور بالألم الذي يحدثه هذا الطابـع الإشكاليّ، ويحاول القضاء عليه. فالحياة، مثلًا، تتّصف بصفة الإشكال، لأنّها نسيج من التناقضات والأضداد، ولكنّها ليست مشكلةً بالنسبة إلى الرجل الساذج الذي يتماشى معها من دون شعور منه بما في هذه الحياة من إشكال.

(١٩) **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٩٩.

لهـذا المطلق: فسـواء سمّيناه «الأنا المطلـق»، وهو الأنا الذي يضع نفســه بنفسه، كما فعل فشتـة، أو سمّيناه «الروح الكلّيّة»، وهي تلك «الصورة» التي تعرض نفسها على مرّ الزمان [هيغل]؛ فإنّ هذا من شأنه أن يحجب عنّا إحدى المميّزات الجوهريّة للموت، ونعني ارتباطه بالفرديّة، أو الشخصيّة، أو الذاتيّة، كلّ الارتباط[20].

لم يستطع هيغل أن يضع الموت موضعًا حقيقيًّا بحكم تأثّره بالفلسفة المسيحيّة من جهة، والرومنتيكيّة من جهة أخرى، فأنتج قضيّةً زائفةً.

انطلاقًـا من ذلـك، يصبح الموت جـزءًا أساسيًّا من حياة الإنســان ووجوده، فهو الذي يعطيهـا معنًــى، لأنّ الموت يقتضي وجـود الشخصيّة الذاتيّة، والإحساس بها يوصلها إلى الإحساس بحرّيّتها، فقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرّيّة، فأنا حرّ حرّيّةً مطلقةً لأنّني قادر قدرةً مطلقةً على أن أنتحر وأن أموت. وهذا يعني ضرورة إعادة تعريـف الوجود وتفسيره مجـدّدًا، على اعتبار أنّه يحتوي الفناء في طيّاتـه[21]، فالفناء عنصر وجوديّ في كينونة الفرد.

### ج.٢. الموت يفسّر الوجود

أعـادت فلسفـة بدوي، من خـلال هذه الرؤية، النظـر في الموضوع الذي وضـع فيه رينيه ديـكارت R. Descartes الفكـر الإنسانيّ أساسًا للوجود، وبالتـالي رسمت حدودًا فاصلةً بـين المثاليّة والمادّيّة في طريقـة معالجتها للذات والموضوع، فأخـذ بوجهة جديدة اعتبر من خلالهـا - وبتأثير من هايدغر - أنّ كلّ موجود أداة لشيء آخر، أي «من أجل» شيء آخر، وهذه «المـن أجليّة» هي جوهر الوجود في العالم، وهي تجعل الصلة صلة «اهتمام». وعليه، ستكون المعرفة، دائمًا، مطبوعة بطابع عاطفيّ انفعاليّ، يتشكل كـ«هَمّ».

وهكذا، يصبـح للوجود معنيَين: الأوّل إمكانيّ ماهويّ، والثاني واقعيّ يتمثّل في الآنيّة، وهمـا في الإطـار نفسه الذي تحدّثت عنه الفلسفة التقليديّـة بتقسيم الوجود إلى قوّة وفعل، مـع وجود صلات ثلاث بين القوّة والفعل، فمن حيث أنّ الوجود بالقوّة يشير إلى إمكان لم يتحقّق بعد، فتسمّى هنا الصلة **إضمار وتصميم**، فالإضمار يعني غياب التحقّق والتصميم هو

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٠.

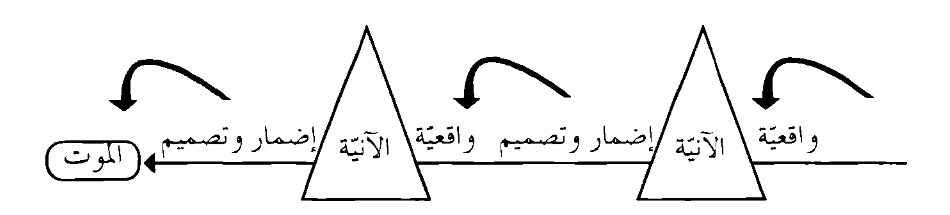
(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٣.

الإصرار على التحقّق، ومن حيث أنّ الوجـود بالفعل يعني الانتقال إلى حالة التحقّق فصار وجودًا بالفعل، وإن كان قد تحقّق جزء ضئيل من الذي انتقل من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل، وهنا تسمّى هذه الصلة **بالواقعيّة**، ومن حيث أنّ الوجود بالفعل هو وجود بين أشياء أو وجود في العالم فتسمّى الصلة حينئذ **سقوطًا**.

تشـكّل هـذه الصلات الثلاث الآنيّة، وفيهـا نجد أنّ الإضمـار والتصميم يشيران إلى شـيء لم يتحقّـق بعـد، وهو يتّسـم بسمـة الاستقبال، أي يمكن لهـا أن تتحقّق في المستقبـل. تـدلّ الواقعيّة على أنّ التحقّـق للإمكانيّة قد كان، وأنّها بهـذا تتّسم بسمة الماضـي، والصلـة الثالثـة مطبوعة بطابـع الحضور لأنّهـا تدلّ علـى الوجود حاضرًا بـين أشياء، فـكأنّ الآنيّة تتّسم بسمـة المستقبل والماضـي والحاضر، أي بآنات الزمان الثـلاث.

وبالتـالي، تتعلّـق حركـة الوجـود الإنسـانيّ بالإمكانيّـات التـي لم تجـد طريقها للتحقّـق بعـد، والتي تُبقي الإنسان منفتحًا باتّجـاه تحقيقها، أي إنّها في حال استقبال. فالمستقبـل، إذًا، هـو جوهر الوجـود، ولا يمكن للآنيّـة في حالـة المستقبل أن تكون كلًّا تامًّـا لوجـود إمكانيّـات أخـرى لم تـزل غـير متحقّقة، بـل لا بد مـن أن يوجد فيهـا نقصـ بسبب عدم تحقّـق جميع الإمكانيّـات، أي إنّ «الآنيّـة» في حالة تأجيل باستمـرار، والتأجيـل هنـا يعنـي «ليس بعد». وهـذا «الليسـ بعد» معنـاه النقص، وهـو عنصر جوهـريّ في الوجود، أي إنّ هذا الوجـود ينقصه شـيء باستمرار. فهو إذًا في حالـة نقصـ مستمـرّ، على الرغم من أنّ «الليسـ بعد» يعتـبر إمكانيّةً، لكنّها إمكانيّـة ممتنعـة التحقيق بالضرورة، لأنّها عنصر جوهريّ في الوجـود و«الليس بعد» هو درجـة من درجات الإمكانيّـة، لأنّه إمكانيّة عامّـة، ولكنّه أعلـى إمكانيّة لأعلى امتنـاع كذلـك، والامتناع هنا مطلـق، فالإمكانيّة هنـا مطلقة، وهـذا «الليس بعد» هـو الموت، والمـوت عنصر جوهـريّ في الوجود، فحـين يكون الوجـود بالضرورة مـوت، والموت هـو النهايـة، لكن نهايـة موجـودة في الوجود مذ هـو وجود، أي منـذ كينونتـه. ويجـب أن تفهـم النهايـة بالنسبـة إلى المـوت بمعنـى أنّ الوجود منذ كينونتـه هـو وجـود «الفناء»، وتلك هـي المشكلـة الحقيقيّـة للموت، فهـي مشكلة تناهـي الوجـود جوهريًّـا[٢٢].

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٥.




وهكـذا، يصبح الموت أساسًـا في الوجود الإنسانيّ، وهو الذي يؤذن بالتفكير. لا يطال هذا الأمر الجانب الفرديّ من الإنسان، إنّما ينتقل إلى الحضارات، لأنّ روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتّجه فيها بنظرها إلى الموت اتّجاهًا يكشف لها عن سرّ الوجود.

كمـا نلاحظ أنّ بدوي، من خـلال كلامه، يؤسّس لفلسفة ضـدّ اجتماعيّة، وإن كانت مالت إلى الحديث عن الإنهمام بالوجود إلّا أنّها جعلت هذا الهمّ فرديًّا، لا يستطيع أن يصل إليهـا إلّا من جعل القلـق والهمّ جوهريًّا في ذاته. وبالتالي، هاجـر السياقات التي تحتاج إلى تحليـل حقيقيّ لتعرية مواطـن القهر التي يعانيها الإنسان، ورميه وحيـدًا مثقلًا بالإنغلابات والإستلابـات، فجاء كلامه عبارة عن محمولات ليست في موضوع محدّد، فأصبح الإنسان معـه عبـارةً عن ماهيّة. حتّى أنّ كلامه عن الحرّيّة قد كان كلامًا ماهويًّا لا يمكن الركون إليه. لأنّ الحرّيّـة لم تُأخـذ داخل الشروط المنتجة لهـا، فبقيت عبارة عن أمر كلّيّـانيّ شمّال، يقبع في الفكـر من دون أن يتخطّاه، وهي مستقلّة عـن الوجود، قادمة من خارجه، غير خاضعة لمنطق الحياة المنتجة لها بعـد انغراسها بالإرادة عبر شروط الوراثة، والجسد، والدين، والبيئة الاجتماعيّة، والتربية، والإرادة، والعادات، والتقاليد، وقوانين الطبيعة.

فالحرّيّة ليست معطًى متعال، بل هي خاضعة لمنطق الأثر والتأثير، وإن كانت لا تنفكّ عن منطق الأنا، لكنّ هذه الأنا تحتاج إلى شروط كي تتكوّن بها، فنحن نشعر بالحرّيّة، ونعيشها، ونمارسها، ولكن ضمن وقائع، وفي صلب الحياة والوضع البشريّ الإنسانيّ، وحقله النفسيّ الاجتماعيّ التاريخيّ، لأنّها في نهاية الأمر نشاط إنسانيّ للشخصيّة برمّتها، وطريقة لتحقيق القيم والإمكانات.

لم تقـم المشكلة في قـراءة بدوي هذه على أساس وعي مشكلـة الحرّيّة، فأبقى الموضوع إشـكالًا مبهمًا - من دون قصده القيام بهذا الأمر. فهـو عندما ربط الحرّيّة بالوجود، جعل منهـا أمـرًا قائمًا بذاته، أي أمـرًا جوهريًّا، وسيؤدّي هذا الأمر إلى إشـكال فلسفيّ، فهو إمّا

سينعكس خارجًا وجودًا موضوعيًّا، وهذا محال عقلًا لأنّ ماهيّة الشيء عبارة عن إعمال عقليّ تحليليّ، وإمّا ستكون عبارة عن أمر ماهيّته عين وجوده، وهذا ما سيقود إلى تأليه الحرّيّة وتعاليها.

وهكذا نصل إلى القول بأنّ بدوي لم يتنبّه إلى ضرورة قراءة الحرّيّة باعتبارها نسقًا من الأفكار لا يمكن تحليله إلّا عبر فصله عن الوجود البشريّ المتزمّن، فلا يمكن القول معه أنا حرّ بحكم كوني موجود، وأنا موجود فإذًا أنا حرّ، فليس أيّ من القولين معطًى، أو شيئًا موضوعيًّا، أو قابلًا للتموضع ضمن شروط زمكانيّة[٢٣]، كما أنّه ليس مقولة يمكن أن يستدلّ عليها باعتبارها قولًا، فهو معه يرتدّ إلى قلق وهمّ.

فما نصل إليه في هذا الموضع معه، لا يتعدّى كونّه تضخيم للـ «أنا»، ومحاولة لامتلاك الحضور الكلّيّ على حساب الشخصيّة العينيّة التي تنغرس في موقف، وهذا ما يجعل هذه الـ«أنا» طفليّةً، ترى العالم متمركزًا حولها، فإمّا أن تمتلكه أو تلجأ إلى كسره، فهي «أنا» عابثة، مكتئبة، غير راشدة.

وعندما ربط بدوي بين الموت والوجود والحرّيّة، لم يذهب إلى المثمر في الحضارة الإسلاميّة ليستفيد منه، فالصوفيّ والعارف يدخلان الموت بالحياة، ولكنّهما ينشآن تكاملًا بينهما، ويعبران بينهما، ويستخدمانهما معًا كي يتحقّقا، كي يبلغا الحقيقة المطلقة، ويسيران برحلتهما من الخلق إلى الحقّ، فهما يستخدمان الموت بشكل نافع لقهر الخوف وفكرة مأساة الوجود الإنسانيّ عبر مقولات وتنظيرات ترفعهما إلى مرتبة الحكمة التي تبني الوجود، وتعزّز إطلالة الإنسان على العالم الروحيّ، وعالم ما بعد الموت، وما وراء الشكل الظاهر إلى الباطن.

فتحليل بدوي لفكرة الموت جاء بعيدًا عن الغايات التي سعى إلى تحقيقها، بل شكّلت نقطة ضعف في مشروعه الفلسفيّ، إذ بمقصده النهائيّ فصل الإنسان عن المطلق، وجعله متفلّتًا من قيم الدين، فهو مال إلى جعل الإنسان بانيًا لذاته، صاقلًا نظرته للحياة، ما يعني استقلال الإنسان عن الوحي، وفصل بين الفلسفة والدين، حتّى عندما يكون الموضوع المثار في صلب الرؤية الدينيّة. ولو كان قد أوتي حقيقة الرؤية الشرقيّة للدين، لأدرك عدم إمكانيّة

(٢٣) والمقصود من ذلك الزمان والمكان.

قيام نظرة وجوديّة في الإسلام بمعزل عن تكامليّة الدين والفلسفة. فالفلسفة الإسلاميّة قامت على أساس وحدة توازن خلّاقة وديناميّة بين الله والإنسان والكون، بين المطلق والمحسوس. فأنسنـة الإنسان لا تكون منفصلةً عـن حضور الله، إنّما باستعادة مقولـة الأنسنة في فضائنا العربـيّ – الإسلاميّ لمعاينتهـا ومعرفة حركيّتها في الفضاء الثقـافيّ التاريخيّ، للقيام بعمليّة اجتهاديّة تنتج في سياق النسق العامّ للمنظومة، من دون الإخلال بها أو إعاقتها.

فنحـن مع عبد الرحمن بـدوي في هذا المورد أمام رؤية لم تستطـع أن تكون إلّا طفوليّةً خجولـةً، لم ترتـقِ إلى الحدّ الذي يمكـن الحديث عنه باعتباره قولًا يمكـن أن يبنى عليه، فهو بأفضل الأحوال يقود إلى صوفيّة لا دينيّة مبتورة، لا تسهم بإنشاء رؤية عقلانيّة ناظمة لما هو اجتماعـيّ ومؤسّساتيّ، بل هي ترمي الإنسـان في قلق لا ينتهي، يستطيع أن ينتج الكثير من الشعر والأدب عبر العاطفة المتدفّقة منه، ولكنّه قد يكون مدمّرًا عندما يرتدّ إلى المجتمع.

### ج.٣. الأخلاق

أشـار عبد الرحمن بدوي إلى وجود اتّجاهـات متعدّدة في الوجوديّة حول مسألة الأخلاق، فعرضـ رأي سورين كيركيجـارد S. Kierkegaard الذي حمل علـى الأخلاق باعتبارها تتناقض مع كمـال الشخصيّة الإنسانيـة، لأنّها تنفي الذاتيّة، وتؤسّسـ للنظام، والواجب، والمسؤوليّـة، والضمـير، أي تجعـل الإنسان في الدنيا، مـا يعزّز مقـولات دنيويّة، من مثل اللـذّة، والسعادة، والمتعـة، والجمال، والتعالي، وهذا ما يتناقض مـع الدين الذي يقوم على الألم، ويهـدف إلى رفض الحيـاة حتّى يبلغ المؤمن الآخرة[٢٤]. ثمّ انتقل بدوي إلى رأي كارل ياسبرز K. Jaspers الذي يتحدّث عن إمكانيّة إيجاد توافق بين الأخلاق كشأن عامّ وظاهر، والوجوديّة بما هي أمر ذاتيّ وباطنيّ، وذلك عبر الانتقال في ما بين إرادة الحياة وبين التحقيق الشخصيّ العينيّ، وعلى الرغم من ذهابه إلى اعتبار القانون بما هو واجب يحتوي على شيء مـن الحرّيّة، لأنّه يحتوي الضرورة العقليّة الممثّلة لفكـرة القيمة، لكنّه من ناحية أخرى يرى أنّ القانـون والواجب، كليهما، يفقدان الوجود حيويّتـه، لأنّ الخضوع إليهما سيؤدّي إلى السكينة ومنع القلق الذي يعطي للوجود معناه الحقّ، ما يجعل الحياة في خطر[٢٥].

---

(٢٤) انظـر، عبـد الرحمن بدوي، **هل يمكن قيام أخلاق وجوديّة؟**، الطبعة ١ (القاهرة: مكتبـة النهضة المصريّة، ١٩٥٣)، الصفحات ٢٣٣ إلى ٢٣٥.

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٣٧ و٢٣٨.

عند هذه النقطة يقف عبد الرحمن بدوي لينتقد رؤية كارل ياسبرز، مؤكّدًا رفضه لفكرة القانون الذي يربط الإنسان بالمجرّد. فقال

نحن إنّما ننشد العينيّ، ونريد أن ننشب مخالبنا في لحم الحيّ، لهذا ننعى على ياسبرز هذا الموقف المتناقض العاجز، ولو شئنا أن نستخرج موقفًا منطقيًا من مذهبه، لقلنا إنّه ينكر الأخلاق[٢٦].

ويستمرّ بدوي بعرض آراء الوجوديّين من مسألة الأخلاق، إلى أن قال

صفوة القول عندنا هو أنّه من غير الممكن قيام أخلاق وجوديّة، [...] كيركيجارد وياسبرز يريان القول باللا أخلاقيّة، بينما هيدجر يرى القول بأنّ الوجوديّة بمعزل عن الأخلاق، ذلك أنّ اللا أخلاقيّة ليس معناها عدم القول، بل معناها عدم القول بأخلاق معيّنة مثل الأخلاق السقراطيّة، والمسيحيّة، وما تفرّع عنهما، بالنسبة إلى نيتشه، وكلّ من كيركيجارد وياسبرز، يقول بمرحلة الأخلاق كما رأينا، ولكنّهما يطالبان بالارتفاع فوقها إلى مرتبة أعلى هي مدرج الدين عند كيركيجارد، وهي مدرج الإنابة إلى الينبوع عند ياسبرز[٢٧].

عند هذا الحدّ، يمكننا القول بأنّ عبد الرحمن بدوي لا يؤمن إلّا بالإنسان الفرد، الذي يسعى باستمرار إلى تحقيق الإمكانيّات، أمّا وجود الموضوع فهو وجود ذوات ووجود جمادات، وهي بمثابة أدوات تتعامل معها الذات لتحقيق إمكانيّاتها. وبالتالي، فالإنسان من خلال وجوده المتوتّر هو الذي يحكم كلّ نظرة أخلاقيّة، وذلك عبر عيشه لحرّيّته.

وعليه، لا وجود للأخلاق بالمعنى التقليديّ إلّا بالنسبة إلى وجود الموضوع، لأنّ في وجود الموضوع يكون الاجتماع بين الذوات المختلفة، ويكون التصادم بين بعضها بعضًا في سبيل تحقيق إمكانيّاتها، وعن هذا الاصطدام تنشأ البواعث لإقامة شرعة تنظم ممكنات التحقيق، إذ تسمح في المثل العليا التي تصوغها بأن تهيّء لكلّ ذات أكبر قدر ممكن من الفرص لتحقيق ما بها من إمكانيّات، ومن هنا كانت القوانين التي تعبّر عن حدود هذه الفرص، فالقانون هو الصيغة التي يتواضع عليها الناس لتحدّ كلّ ذات من ذاتها[٢٨].

---

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٣٨ و٢٣٩.

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٣.

(٢٨) **هل يمكن قيام أخلاق وجوديّة؟**، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٤.

يوصل هذا الأمر الفرد إلى مأزق، لأنّ الموضوع سيفرض على الذات قيودًا وحدودًا، وستضطرّ إلى إفناء الأنا في اللاأنا، كما يفقدها الحرّيّة وسرّ الإبداع، بالإضافة إلى المشاقّة وما تستلزمه من توتّر، والذي لا قوام له إلّا بالأخذ بالأطراف المتعارضة المتناقضة في وقت واحد معًا، ووفقًا لكلّ هذا، فإنّ بدوي يرى أنّه إمّا أن تقول بالأخلاق وتفقد ذاتك، وإمّا أن تقول بـ «اللاأخلاق» فتخاطر بوجودك، والوجوديّ الحقّ هو الذي يفضّل أن يخاطر بوجوده على أن يفقد ذاته، وهو المتوحّد الحقّ، الذي يحرص على وضع المسافات بينه وبين الذوات الأخرى. ويعدّ القانون وكلّ ما يساوي بين الناس ألدّ أعداء هذا الوجود. والوجود الحقّ هو الحرّيّة نفسها، وإنّ الحرّيّة هي الفعل الدائم، أيًّا كان نوعه ونتائجه، فخطيئة الفعل خير ألف مرّة من براءة اللافعل، فاللافعل هو اللاوجود، في حين تدلّ الخطيئة على الفعل[٢٩].

وعليه، يؤكّد بدوي على عدم إمكانيّة قيام أخلاق بالمعنى التقليديّ تحديدًا، وأنّه لم يتمكّن من وضع أخلاق تقوم على المعاني التي تقوم عليها الفلسفة الوجوديّة، ولا يعني هذا السلب في عدم إمكانيّة قيام أخلاق وجوديّة تقويضًا للجماعة ولقوانين الجماعة بقدر ما يعني تمسّك الذات بوحدتها وعزلتها داخل صومعتها وعالمها الخاصّ، ويظلّ سلوك الوجوديّ كالصوفيّ، رافضًا كلّ ألوان القيم، والأعراف، والقوانين الاجتماعيّة، معبّرًا عن رفضه هذا بابتعاده عن المجتمع. بيد أنّ هذا لم يمنع بدوي من أن يقدّم دراسات في الأخلاق كمساهمة في إغناء الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر.

دفع خوف بدوي من فوات الحرّيّة إلى رفض الأخلاق بمعنى التأسيس القيميّ، لذلك يُفضّل أن يلقي الإنسان في الدنيا (تيه، ضياع، قلق)، ثم يوجد مهربًا له عبر الوعي المباشر والعلاقات البيذاتيّة، بلا معرفة مسبقة، أو تجربة، أو تذكّر، أو منهج، بالإضافة إلى اللا سبق عن الإنّيّة، ويطلب من الإنسان أن يخلق أمام هذه الوقائع قيمًا مباشرةً. وصحيح أنّ مثل هذا الأمر يصحّ، كما يقول بدوي، في الأعمال الفنّيّة، لكن لا نستطيع أن نطبّق مثل هذا الأمر في العلاقات البشريّة، فلا يمكن عزل الإنسان عن الواقع المعيوش والتجربة، وإذا أردنا أن نتكلّم بدقّة لا يمكن أخذ هذا الكائن إلّا من باب السابق عن الإنّيّة. فليس الفكر هو وحده الإنسان. والحاضر ليس إلّا عبارةً عن تشخصن للإنسان، أي تزيد الإنسان تجربةً حياتيّةً،

(٢٩) المصدر نفسه، الصفحات ٢٤٦ إلى ٢٤٨.

وتعمّق شخصيّتـه وتطوّرها، فالتنكّر لطبيعة الإنسان الموحّدة، ليس موقفًا دقيقًا، فهو يفتقر السداد، والإحاطة، والشمول.

قـد يكـون مقصد بدوي مـن مشروعه، هو مواجهـة الموقف الفقهيّ الـذي يقف عند الظاهر والشكل، ويتمسّك بالحرف والنصّ، وتهمّه القواعد والشعائر، وتفصيل المحرّمات والمبطـلات للفرائض والطهارة، وأراد من خلال موقفـه أن يقترب من النزعة الصوفيّة التي تبنّاهـا كممثل للفلسفـة الإسلاميّة، كما سـنرى في طيّات البحث، فقـال بمقولاتهم حول الروح والتجربة المعيوشة، وحول الفرد الذي يعاني القيم أو يخلقها بعد اقتناع وانعياش من الداخـل. لكنّـه في هذا المجال لم يتنبّه إلى أنّ التصوّف في قطاعاته الفاعلة عمل على تأسيس جانب أخلاقيّ، يعمل على ذاته ليطهّرها ويهديها، أو يرفعها باتّجاه الكائن الأسمى، وهو ما لا يتطابـق مع رؤيته التي تضع الله في مكان آخـر، لتجعل الإنسان هو المحكّ والغاية، وهو في سبيـل هذا الأمر لم يتناقضـ مع النصّ والعبادات، ولم يهملها، بـل اتّكأ عليها وعمل بها كعنصر ضبط، لا بل كطريق لا بدّ من سلوكه للوصول إلى الحقيقة، وإن وجد ما يناقض ذلك في الـتراث الحضاريّ الإسلامـيّ لا يمكن أخذه كمثال يمكن تعميـه، باعتباره الأصل الذي تقاس عليه الرؤية.

فلـم يقدّم بدوي في هذا المجال إلّا فلسفةً كئيبةً غـير ناضجة، تقفل الإنسان على ذاته، وتجعل من كلّ علاقة فشلًا وسقوطًا. كما تشكّك في كلّ انفتاح على الآخر، باعتباره منازع لـ«أنـا» على ملاكها الخاصّ، فهـذا «الآخر» لا يمكن أن يكـون رؤوفًا بي حتّى عن طيب سجيّة، لأنّه سيبقي الـ«أنـا» خاصّتي في المرتبة الثانية.

ومـا نحن أمامه ليس إعلاءً للفرد، بل يمكن القـول تقزيمًا وحبسًا له، حيث نقفل وعيه، ونمنعه من العمل، ونركّز على السلبيّات في وجوده. وكأنّنا نخترع إنسانًا لا حُدوثيًا، مثاليًا، غـير واقعيّ. وبالأحرى كأنّنا أمام ظلّ إنســان. فما يتكلّم عنه بدوي لا يتعدّى كونه كلّيّات لا في موضــوع أصلًا، يفترض في حـال الوصول إليه أو إيجاده تمحيضه منذ لحظة الولادة، وجعله معلّقًا في الفضاء، حتّى لا يستلب.

وفي الوقت الذي يتكلّم فيه بدوي عن الوجود يقوم بإعدامه. وهذا ما يضعنا أمام حقيقة ماهويّة لفلسفته الوجوديّة غير المتعيّنة، قد تضخّم إلى حدّ إعلاء شأن الفرد، لكي يصبح إلهًا بالمعنـى الأرسطيّ للكلام، أي المحرّك الذي لا يتحـرّك، لأنّ التزامن والمكانيّة هما مقتضى

الحركـة، مضافًا إلى العلائقيّة مع «الآخر»، وهذا غـير متوفّر في ما يقول، ولإشكاليّة الزمن كلام كثير عنده.

**ج. ٤. الزمان الوجوديّ والفلسفة**

يعيشـ الإنسان الحياة كتجربـة. ولذلك كان لا بدّ لعبد الرحمن بـدوي من أن يعرّف أحد المفاهيم التي ترتبط بالوجود، وهو مفهوم الزمان، وهنا يحيلنا إلى تعريف يعتبره ذي «طابع جوهريّ للوجود، يعيّن كيفيّاته، ويحدّد طبيعة أحواله»[٣٠]. ويتابع بدوي شارحًا

إذ لا وجـود إلّا بالزمـان. وكلّ وجود يُتصوَّر خارج الزمـان هو وجود موهوم. ومصدر القول به محاولـة الإنسـان القضاء على الجزع من الزمـان - وهي محاولة لا صلة لهـا بحقيقة الوجود الحيّ، وعلينا أن نتجنّبها. فكلّ إحالة إلى وجود غير زمانيّ إحالة إلى اللاشيء[٣١].

وذهـب عبد الرحمن بدوي إلى القول:«إن كان وجود، فلا بدّ من الزمان، أمّا من دون الزمان، فليس ثمّة وجود. ولا واسطة بينهما»[٣٢].

يقسّـم هذا الزمن إلى قسمين، أحدهما فيزيائيّ، وهو عبارة عن وجود الأشياء في العالم، والآخـر ذاتيّ وجوديّ، يتحدّد من خلال الكائن الفرد، الذي يعيش في العالم، والفيلسوف الوجـوديّ لا يعنيـه إلّا الوجـود الذاتيّ الذي لا يربـط بالوجود الموضوعـيّ إلّا من خلال الإمكانيّـات، وهذا النزوع إلى الفعـل المتوغّل في الباطن ننشده عن طريق مقولات العاطفة والإرادة، لا مقولات العقل كما هو متعارف عليه لدى الفلاسفة.

يضـع بدوي الوجـدان مقابل العقـل، مؤكّـدًا أنّ الإدراك بواسطة الوجـدان يتمّ وفقًا لمقولات خاصّة تختلف تمامًا عن مقولات العقل. ولوضع لوحة هذه المقولات يدعو بدوي إلى ضرورة مراعاة الطابع الجدليّ لكلّ ما هو موجود، لأنّ الوجود نسيج الأضداد، وكلّ ما فيـه يتّصف بصفة التقابل، لأنّ الإمكان حين يستحيـل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن، والممكـن جامع بين النقيضين، لأنّ الإمكان بمعناه الحيّ الحقيقيّ لا بدّ من أن يشمل القطبين المتنافرين، وإلّا فلا معنى للإمكان حينئذ.

(٣٠) **دراسات في الفلسفة الوجوديّة**، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٠.

(٣١) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٠.

(٣٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فكلّ موجود يتردّد، إذًا، بين قطبين متنافرين، يضمّهما في داخل ذاته. وهذا الاستقطاب هو، في سياقه وتطوّره، ما يسمّيه بدوي بالجدل. فالفارق بين الاثنين هو أنّ الأوّل منظور إليه من ناحية السكون، والثاني منظور إليه من ناحية الحركة، فالجدل هو الانسياق الحركيّ للاستقطاب(٣٣).

ومن خلال ذلك، أراد بدوي أن يحتفظ بالطابع الحركيّ للجدل، ذلك أنّ كلًّا من العاطفة، والإرادة، والفعل، بوجه عام، يمتاز بالحركة المستمرّة، والمدّة الدائبة، والسيلان والتغيّر الشامل للأضداد، فلا مناص من أن يمتاز جدله بالحركة، ويأخذ شكل التوتّر، ما يشكل نقيضًا للجدل الهيغليّ الذي يتّسم بالسكون.

فالتوتّر لا يتوقّف عند بدوي، لذلك قسّم لوحة مقولاته، وفقًا لتأمّل الأحوال السائدة المحكومة بالعاطفة والإرادة، إلى قسمين: يتضمّن القسم الأوّل مقولات العاطفة، والتي تحتوي على:

| أصل: | تألّم | حبّ | قلق |
|---|---|---|---|
| مقابل: | سرور | كراهية | طمأنينة |
| وحدة متوتّرة: | تألّم سارّ | حبّ كاره | قلق مطمئنّ |

أمّا القسم الثاني، فإنّه يتضمّن مقولات الإرادة، والتي تحتوي بدورها على:

| أصل: | خطر | طفرة | تعالٍ |
|---|---|---|---|
| مقابل: | أمان | مواصلة | تهابط |
| وحدة متوتّرة: | خطر آمن | طفرة متّصلة | تعالٍ متهابط |

(٣٣) موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، الصفحة ٣١٠.

ولا يقصد بدوي بالأصل هنا أنّ المقولة المقابلة مشتقّة منه أو متفرّعة عنه، بل أنّ الأصل والمقابل، كليهما، إيجابيّ. وكلاهما محدّد للآخر، لا ينفصل عنه. كما يرفض بدوي أن ينعت الألم بالسلب، أو السرور بالسلب، كما فعل بعض الفلاسفة، بل يؤكّد على إيجابيّة كلا المتقابلين لكي يحتفظ التضادّ أو التناقض بكلّ قوّته ووحدته، لأنّه طابع الوجود(٣٤).

وإذا ابتدأنا بتحليل لوح المقولات العاطفيّة، نلاحظ أنّ الذات تشعر بالألم إذا لم تستطع تحقيق إمكانيّاتها في العالم أو اعترضتها موانع تبعدها عن هدفها، وكلّما كانت الذات أكثر حضورًا كان إحساسها بالألم أكبر. ومن هذا المعنى تكوّنت فكرة التضحية. فسموّ معنى التضحية، إذًا، يتوقّف على شرف الموضوع الآتي منه. والمقاومة والتضحية، بهذا المعنى، تكون الدرجة العليا للتألّم، لذا فإنّها في النقطة التي يجتمع فيها أعلى تألّم مع أعلى سرور، وتمثّل هذه الوحدة وحدة التوتّر. فعندما تعلو الابتسامة وجه الشهيد تتحقّق هذه الوحدة المتوتّرة بين الألم والسرور. والتفسير الوجوديّ لهذه الحالة يرى أنّها صادرة عن وحدة التوتّر الشاملة لأعمق سرور مع أشدّ ألم.

أمّا عن الدرجة العليا للسرور فهي تكمن في تحقيق الإمكانيّات من دون أن يكون هذا التحقيق قائمًا على الغير، وهذا يعني الوحدة والعزلة. ولكن لا تفهم العزلة والوحدة هنا بالمفهوم السلبيّ الصوفيّ، فيما العزلة والوحدة هنا تعني عزلة ووحدة تميل إلى الفيض والبذل، كي تحقّق أكبر قدر ممكن من الأفعال. وبالتالي، تحقّق أكبر قدر ممكن من الإمكانيّات. ويمثّل هذا المعنى نوعًا من الإيثار، وهذا الإيثار يلاقي التضحية، ففي كليهما طابع التوتّر الصادر عن التعارض والتقابل(٣٥).

عندما وصل بدوي إلى معنى الإيثار يكون قد انتقل، بذلك، إلى الثالوث الثاني من مقولات العاطفة. هذا الثالوث الذي يتكوّن من الحبّ والكراهية متّحدين في وحدة متوتّرة هي الحبّ الكاره. يرى بدوي أنّ الإيثار يتضمّن معنى الحبّ بالنسبة إلى الغير، وهذا يعني انتقال الشعور من الذات المفردة إلى الذوات الأخرى المغايرة، وبذلك اتّسع الوجود ليشمل الغير فضلًا عن الذات، كما يرفض بدوي ما ينسبونه إلى الحبّ من أنّه إفناء للذات في الغير. فمثل هذا القول ليس صحيحًا على الإطلاق، لأنّه يمثّل فقدانًا لوجود الذات. وبالتالي، يقع

(٣٤) عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجوديّ**، الطبعة ٣ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣)، الصفحة ١٥٧.
(٣٥) المصدر نفسه، الصفحتان، ١٦٣و ١٦٤.

الحبّ عندما يحيل المحبّ محبوبه إلى طبيعته ويفنيه فيها، فالمحبّ يتصوّر المحبوب على نحو ذاته دائمًا. فعشيقنا دائمًا من نسج خيالنا. إذًا، الحبّ بالمعنى الوجوديّ هو امتصاص الذات للغير، وإفناؤها له في داخلها، والدافع إليه هو تملّك الغير كأداة لتحقيق الممكن، ولكنّ الحبّ يتّجه إلى وجود الذوات الأخرى لا إلى وجود الجمادات، والملكيّة هي التي تتّجه إلى وجود الجمادات وامتلاكها. فالحبّ هنا أسمى من الملكيّة. ما يعني أنّ طبيعة الشعور في الحبّ هو شعور باتّساع الذات ونموها، حتّى تشتمل كلّ الغيريّة إلى درجة أن تكون الذات مالكة للغيريّة كلّها. ما يعني أنّ الذات قد اتّسعت بوجودها حتّى نظمت كلّ شيء، فلم يعد ثمّة غيرها. وعندها يتحوّل الحبّ الذي يبدو للوهلة الأولى إيثارًا إلى أسمى درجات الأثرة، وهنا ينكشف عمّا في الحبّ من طابع الجدليّ، فالحبّ في حركة مستمرّة وطموح مستمرّ لا يقف عند حدّ[٣٦].

هذا وتولد الكراهية من عدم قدرة الذات على تحقيق إمكانيّاتها، ورفض الغير الدخول فيها، ما يؤدّي إلى تحوّل هذا الحبّ إلى كراهية. وهكذا تصبح النقطة العليا لأعلى حبّ هي بعينها النقطة التي فيها أشدّ كراهية، وفي هذه القمّة المشتركة بين الحبّ والكراهية تقوم الوحدة المتوتّرة التي فيها عراك باطن ومستمرّ وشديد بين هذين القطبين، وعند هذه الوحدة يبلغ الشعور بالوجود حدّه الأعلى، لأنّه توكيد للذات إيجابيًّا بواسطة الحبّ، وسلبيًّا بواسطة الكراهية. وتتحقّق هذه القمّة العليا في «الغيرة»، ذلك أنّها جامعة لأعمق محبّة بالنسبة إلى المحبوب، وأشدّ كراهية لما عداه أو لكلّ ما يبعده عنه، وهي بالمعنى الوجوديّ توكيد مطلق للذات، واستبعاد لما يغايرها، وهي لهذا حبّ كاره.

هذا وفي المقولتين اللتين أشرنا إليهما، يبقى الزمان من الأمور الضروريّة، لاعتبارهما داخلتين في الوجود، إحداهما باعتبارها ماضيًا، والأخرى باعتبارها مستقبلًا. الأمر الذي يبقي الحاضر ماثلًا من خلال المقولة الثالثة. وهنا يعتبر بدوي أنّ القلق طابع أصليّ في الوجود حتّى في أشدّ الناس طمأنينةً، بل وفي السعادة نفسها، وإن اختلفت درجته واختلف مقدار الشعور به في ما بين الناس. ولأنّ القلق يشعرنا بالعدم، فإنّه يرتبط بالحاضر، ويقوم في الآن. وصحيح أنّنا نقلق عادةً على شيء نخشى من أن يحدث بعد، أو من شيء نخاف من أن

(٣٦) انظر، المصدر نفسه، الصفحتان ١٦٤ و١٦٥.

يتـمّ، أو لا نـدري هل سيتمّ على وجه حسن كما نهوى أو لن يتـمّ، وفي هذا كلّه نجد طابع المستقبـل، كما نجد، نادرًا، طابع الماضي حين نقلق علـى شيء مؤسف قد كان. ولكن، في الواقع، نحن لا نقلق من مكروه ماض إلّا خوفًا من تكراره في المستقبل. وعليه، فالقلق يرتدّ في النهايـة إلى المستقبل. ولكنّ هذا ما يبدو ظاهرًا في الوهلة الأولى، أمّا إذا تعمّقنا في معنى القلق، فإنّنا نجد أنّه، وإن أشار إلى المستقبل، فهو يقوم في الآن الحاضر على أساس هذا العدم الذي يثير القلق شعورنا به، فإنّ الشعور في هذه الحالة لا يتعلّق بلحظة ذات كيان، إنّما ببرهة لا سُمك لها إطلاقًا، وهي ما نسمّيه بـ«الآن»[٣٧].

كمـا تحال جميع أنواع القلق إلى قلق أساس هو المـوت. ويؤدّي هذا القلق، على عنفه، إلى طمأنينـة وسكـون. وعن التوتّر بين القلـق والطمأنينة ينتج الإحسـاس العنيف بالموت، هـذا الإحساس الـذي يستلزم الحرّيّـة والاختيار. ووفقًا لهـذا القول فإنّ الوحـدة المتوتّرة للقلـق والطمأنينة توجد في حالين بوجه خاصّ، حال القلق من الموت، وحال الطمأنينة من الرجـاء، وإن كان التوتّر ليس قويًّا كلّ القـوّة في كلتي الحالتين، إذ يميل القلق إلى السيادة في حالـة الموت، وتميل الطمأنينة نحو السيطرة في حال الرجـاء، ولكنّ الأمر يتوقّف بعد على طريقة فهمنا لكلّ منهما، أمّا طابع الزمانيّة في حال الطمأنينة فهو في أعماق الآن والحضور، إذ إنّنا نشعر بتباطئ الزمن[٣٨].

وبذلـك ينتهي فيلسوفنا بدوي من بيان مقـولات العاطفة مستخلصًا جملةً من النتائج، وهي:

١. تكشف كلّ مقولة عن جانب من الوجود. فالثالوث الأوّل يكشف عن الوجود بعد أن تحقّق، والثالوث الثاني يكشف عن الوجود وهو ينزع نحو التحقّق، أمّا الثالوث الثالث فإنّه يكشف عن الوجود في حال التحقّق الفعليّ على هيئة حضور بالفعل.

٢. يشـير كلّ جانب من هذه الجوانب إلى طابـع للزمانيّة باطن فيه بطونًا ضروريًّا. فالأوّل يشير إلى الماضي، والثاني يشير إلى المستقبل، والثالث يشير إلى الحاضر.

٣. إنّ الزمان، بالتالي، طابع جوهريّ للوجود، يعيّن كيفيّاته ويحدّد طبيعة أحواله.

(٣٧) المصدر نفسه، الصفحتان ١٧٣ و١٧٤.

(٣٨) المصدر نفسه، الصفحتان ١٧٦ و١٧٧.

٤. إنّ التوتّر هو التركيب الأصليّ للوجود، وفيه يبلغ الشعور بالوجود، وذلك إبّان وحدة التوتّر، فتكون الذات على اتّصال بالينبوع الحيّ للوجود.

٥. إنّ أحـوال العاطفـة أحوال وجوديّة تعبّر عن أحـوال للوجود الذاتيّ في حال التحقّق، وبالتالي تُدرس من هذه الناحية، أي من ناحية وجود الذات.

فالعاطفـة، إذًا، حال معبّرة عن الوجود الذاتيّ في تحقّقـه العينيّ، حال وجدانيّة بعكس الحال في الفكر، إذ لا يكون العقل غير مرآة عاكسة. وما من شكّ في أنّ الشعور بالوجود في حال الألم أقوى منه في حال معرفة الألم. إذ في الأوّل اتّصال مباشر بين الذات وبين الوجود، بينما، ثمّة، في حال المعرفة، اتّصال غير مباشر، فلا بدّ من أن نحسّ بالألم أوّلًا ونحياه، لكي نقوم في ما بعد بمعرفته[٣٩].

بعـد أن انتهينا من مقـولات العاطفة ننتقل الآن إلى مقـولات الإرادة. وفي هذا المجال يعتـبر بدوي الإرادة قوّةً للوجود الذاتيّ، بها يمكن تحقيق إمكانيّات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشيـاء والذوات، وهذه القوّة مصدرها الحرّيّة التـي تمتلكها الذات لتعين نفسها بتحقيق إمكانيّاتها، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه، وتتعلّق به، ثمّ تحقّقه بواسطة القدرة. وهـذا الاختيار ليس معرفةً للأفضل أو الأنسب، إنّما هو فعـل تعلّق بأحد أوجه الممكن. قد تصاحب هذا الفعل معرفة فعل نسبته إلى الذات وقد لا تصاحبه، ولمّا كان الممكن لا نهاية له، وكان التناقض صفةً جوهريّةً في كلّ موجود، كانت الإرادة في حالة حيرة وشكّ بالنسبة إلى مـا يجب عليها أن تتعلّق به من أوجه الممكن، إذ تبدو لها الأشياء الممكنة تكاد أن تتساوى، فلا يكون لديها حينئذ إلّا أن تخاطر بأخذ أوجه الممكن، وإلّا وقفت عن أيّ اختيار[٤٠].

وعليه، تكون المخاطـرة المقولة الأولى من مقولات الإرادة، لأنّها ذات طابع وجوديّ. هـي التي تحدّد العلاقـة مع الغير، ومن خلالها يتحمّل الإنســان مسؤوليّة عمله مهما كانت النتائج. فحين يقدم الإنسان على أشياء مصيريّة كالتي تحسم نتائج الحروب، مثلًا، وما شابه ذلك من هذه المواقف الجســام، فالذين يقدمون على مثل هذه الأفعال يشعرون بالسرمديّة، والتـي تعنـي الراحة لإنجاز الفعل وإتمـام الاختيار، بغضّ النظر عن النتائـج المترتّبة على هذا

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحتان ١٧٨ و١٧٩.

(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٨١.

الاختيـار. وبالتالي، يتولّد عندهم الشعور بالأمـان، إذ نحسّ هنا بالثبات والاستقرار وعدم التغـيّر، ويعطينا هذا الثبات دائمًا صورةً عـن السرمديّة، وهذه الراحة تأتي من التخلّص من الحيرة والقلق والبلبال في عمليّة اتّخاذ القرار والاختيار(٤١).

كمـا يـرى بدوي أنّ الخطر المستمرّ مستحيل. ذلك أنّنـا إذا انتهينا من تحقيق إمكان ما، نسعـى إلى تحقيق إمكانيّات أخرى. وبالمقابل فـإنّ الأمن المستمرّ الخالص مستحيل كذلك، لأنّـه مضادّ للوجود الحيّ، فلم يعد غير الخطر الآمن هـو الذي يكفل للذات الوجود الحيّ، وإمكانيّة تحقيق أكبر قدر من الإمكانيّات في حرّيّة ومسؤوليّة(٤٢).

الطفـرة هـي المقولة الثانية مـن مقـولات الإرادة. والأصل فيها أنّ الـذات في تحقيقها للإمكان لا بدّ لها من الاتّصال بماهيّتها، أعني بوجودها الماهويّ. كما لا بد لها من الاتّصال بالغـير، ولمّا كان ثمّة هـوّة بينها وبين كلّ من الوجود الماهويّ – أعنـي الإمكانيّة المطلقة – وبينها وبين وجود الغير، فلا مجال للاتّصال إلّا بالطفرة، والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق، وإلّا وقعنـا في الاتّصال، أي في مـا حاولنا تجنّبه. تستحيل المسألـة، إذًا، إلى مسألة سرعة لا انتقـال مفاجئ منفصل. أمّا كيف تتيسّر الطفرة علـى هذا النحو، فتلك هي المشكلة التي لا نستطيع أن نحلّها بطريقة معقولة. والسبب بسيط، وهو أنّها بعينها اللامعقول الأكبر، ولكي نفهم فكرتها على هذا النحو لا بد من القول بفكرتين، اللامعقول واللاعلّيّة. أمّا اللامعقول فيدعونـا إلى القـول به جوهر الوجود نفسـه، فقد رأينا كيف أنّ العـدم عنصر جوهريّ في الوجود، ينكشف لنا في حال القلق، ولا بدّ من القول به نظرًا، إلّا أنّه لا يمكن لأوجه الممكن كلّهـا أن تتحقّق. وبالتـالي، يبقى ثمّة منفذ ينفذ منه اللاتحقّـق في الوجود. ولذا نقول نحن أنّ اللامعقـول هو التعبير الفكريّ عن العدم الوجوديّ، أو بعبارة أخرى هو الوجه الفكريّ الذي يظهر عليه العدم(٤٣).

وفي الطـرف المقابل للطفرة تكون المواصلة، التـي تنشأ عن ضرورة الفعل، والغاية التي يسعى إلى تحقيقها عبر التأثير الذي يشبه التماسًا بين الذات والغير، فالمواصلة نوع من أنواع التوقّف تقوم به الذات في طفرتها، حتّى يتمّ الفعل تحقّقه بالغير، وهنا تكون الوحدة المتوتّرة.

(٤١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٨٥ و١٨٦.
(٤٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٨٦ و١٨٧.
(٤٣) المصدر نفسه، الصفحتان ١٩٠ و١٩١.

لكـنّ هذا التوقّف يكون موقّتًا للاستعـداد لوثبة أخرى، وبذلك علينا أن نتصوّر سلسلةً غير متّصلة من الطفرات ذوات المواصلات الدقيقة، فالوجود الذاتيّ الحقّ ذلك الطافر باستمرار من أجل ارتقاء الذات وارتفاعها، طالما كانت الإمكانيّات الوجوديّة قائمةً(٤٤). ولذلك يعدّ هـذا الطفور متعال، لأنّه يعني الإغناء المستمرّ للـذات والزيادة في إمكانيّاتها المتحقّقة، فإنّه تعـال خالـق، مهاجم باستمرار، فعّال، لأنّ التحقّق في الغـير يقتضي غزو الغير واكتساحه، وفرض سلطان الذات عليه، وإشباع الفعل لديه. كما أنّ التعالي يعني القضاء على وضع ما، والانتقال إلى وضع أسمى من الأوّل.

ولأنّ الوجـود له طابع جوهريّ، كان لا بد مـن أن يقابل التهابط المواصلة، وهو يعتبر، كذلـك، درجةً موقّتةً وضروريةً. ويعـدّ التعالي المتهابط مركّب المواصلة والتهابط، وهو يعدّ مقولـةً جوهريّةً للإرادة، لأنّ التهابط ضروريّ لكي يحقّـق التعالي أهدافه، لأنّه يمثّل القضاء على الصورة التي أحرزتها الذات في درجة سابقة، وهذا القضاء ضروريّ للانتقال إلى صور أخرى للإمكانيّة(٤٥).

هـذا وتعتبر الطفرة تقهقرًا بالنسبة إلى التعالي، إذ إنّنا في التعالي نقذف إمكانيّاتنا أمامنا، أمّـا في الطفرة فإنّنا نحاول أن نرتدّ من هـذه المواقع الأماميّة إلى مواقع خلفيّة هي التي علينا أن نغزوهـا، ونؤثّر فيها بالفعل. ويتمّ هذا الارتداد بواسطة الطفرة. ولذا الطفرة متأخّرة عن التعالي، فيجب أن لا يُفهم منها أنّها تقدّم إلى الأمام، وبذلك فهي تمثّل طابع الماضي بالنسبة إلى التعـالي الذي يمثّل المستقبل، أمّا الخطر فإنّ طابعه الحاضـر، مثلما اتّضح لنا ذلك، وبهذا تكون مقولات الإرادة قد اتّسمت بطابع الزمانيّة أيضًا، إلى جانب مقولات العاطفة(٤٦).

وعليـه، فإنّ منطـق بدوي هو منطق التوتّـر لا المنطق العقليّ، ذلـك أنّ التوتّر هو طابع أصيل في الوجود بين الموضوع والمحمول، وأنّه حركة مستمرّة لا تعرف الرفع ولا التوقّف، تحكـم المتقابلات التي بطبعهـا لا متساويات، وغير مؤتلفات. هذا هـو المنطق الوجوديّ، علـى عكس المنطق العقليّ الذي يقوم على مبدإ الهويّة، أو عدم التناقض، والساعي إلى رفع الاختـلاف والائتلاف، ما يعني التسـاوي، ولذلك وجد هذا المنطق مـن الرياضيّات خير

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحتان، ١٩٨ و١٩٩.

(٤٥) المصدر نفسه، الصفحتان ١٩٩ و ٢٠٠.

(٤٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٠٢ و٢٠٣.

مجال لتطبيقه.

يتابع بدوي فيقول

وغرضنا من هذا كلّه، إذن، أن نقول إنّ فكرة تفضيل بعض الآنات الزمانيّة على الآخر فكرة في نظرنا خطأ، ولا أصل لها من الواقع الوجوديّ، ولذا نؤكّد بكلّ قوّة وحدّة تامّة في تكوينها للزمانيّة الأصليّة. ولا نسمح لأنفسنا مطلقًا بالتفضيل بين بعضها وبعض، ما دمنا نتحدّث عن الزمانيّة الحقيقيّة الأصليّة[47].

يؤكّد عبد الرحمن بدوي على وحدة الثالوث في الزمانيّة، لأنّ فكرة التوتّر في الوجود تقضي علينا لسببين رئيسين. الأوّل هو «أن لا وجود إلّا مع الزمان وبالزمان، وأنّ كلّ ما ليس بمتزمّن بالزمان فلا يمكن أن يعدّ موجودًا، وتلك هي ما نسمّيه بتاريخيّة الوجود»[48]. والسبب الثاني هو

أنّ كلّ آن من آنات الزمان مكيّف بطابع وجوديّ عاطفيّ إراديّ خاصّ، وليس الزمان، إذن، مكوّنًا من وحدات كمّيّة متشابهة في الكيف، بل بالعكس. هو مكوّن من وحدات منفصلة، ولكنّها ليست كمّيّةً بل كيفيّةً. فالزمان إذن كيفيّة[49].

ويصل بدوي إلى القول بأنّ: «هاتان الحقيقتان معًا هما ما نعبّر عنه بقولنا الوجود ذو تاريخيّة كيفيّة»[50].

وهكذا، يتحوّل الزمان إلى آنيّة تحافظ على آنيّتها، وتمسك بها، أو تضبطها في ثبوتها. وهو ينتسب إلى الوجود النسبيّ المتوتّر، أي الإنسانيّ. وبذلك يقوم بدوي بوضع الزمن بالقرب من الوجود من دون أن يلغي الروح. وإضافة عبد الرحمن بدوي على الفلسفة الوجوديّة لا تتجاوز حدود التصوّف الذاتيّ في: «وجود مستقلّ بنفسه، في عزلة تامّة من حيث الطبيعة عن كلّ وجود للغير، ولا سبيل إلى التفاهم الحقّ بين ذات وذات، إنّ كلًّا منهما عالم قائم وحده»[51]. ولعلّ هذا الذي دفع بدوي إلى بناء الفرد بعيدًا عن العالم، إذ لا تربطه

(٤٧) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٣.
(٤٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦١.
(٤٩) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٥٠) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٥١) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٣.

بالغير إلّا صلة الفعل: «فانتقال الذاتيّة من العزلة المطلقة إلى الغيريّة لتحقيق الإمكان ضروريّ إذن»(٥٢)، لكي تحقّق الذات نفسها وإمكانيّاتها، لا الاتّصال بالغير من حيث الاتّصال.

وهكـذا، لا يعود التفكير مجرّد عمـل تنظيريّ مجرّد. إنّه عاطفة وإرادة، ينطلق من الذات العارفة المفكّرة الناظرة إلى العالم. إنّ الشعور بالوجود لا يكون قويًّا عن طريق الفكر المجرّد، لأنّ الفكر المجرّد انتزاع للنفس في تيّار الوجود الحيّ، وانعزال عن مملكة أخرى تذهب منها الحيـاة المتوتّرة الحـادّة، ولا يسودها فعل وحركة، بل صيغ خارجيّـة عن الوجود، لا تنبض بدمـه. «إنّما يبلغ الشعـور بالوجود أعلى درجةً في حالة الفعل الباطـن الذي أنشب أظفاره في الحيـاة المضطربـة، أي في حالة تنتسب إلى الإرادة والعاطفـة أولى من انتسابها إلى العقل والفكر»(٥٣).

وباختصـار، يؤكّد بدوي أنّ هايدغر مصيـب في تفسيره للزمانيّة على أساس الهمّ، وأنّ الوجود ذو طابع مأساويّ، وأنّ مملكة الإدراك الحقيقيّة هي الوجدان، وهي تتميّز بالتوتّر(٥٤). ويـؤدّي هـذا الكلام إلى الحديث عـن النفسانيّات والوجدان، وإلى منطـق القلب، وقطاع الأهـواء، وشتّى مـا هو غير عقلانيّ، وإلى المعرفـة الحدسيّة، والخوف مـن الحرّيّة، ومشاعر الشقاء، لأنّ الإنسان حرّ، والتوتّر أو الوعي بالقلق، لأنّ هذا الكائن الفرديّ مسؤول وحده عن نتائج أعماله، عن صنعه، ومعانيه، ووجهته.

### ج.٥. الحضارة

ينظـر عبد الرحمن البدوي إلى الحضـارات انطلاقًا من هويّاتها الخاصّة، لذلك يرى ضرورة محافظـة كلّ حضارة على بنيتهـا المتميّزة، لأنّ خلاف ذلك يـؤدّي إلى انهيارها وسقوطها. ومـن هنا جاء تحليله للفلسفة اليونانيّة، إذ اعتبرهـا تتميّز بسمات لا تشاركها بها حضارات أخـرى، ما جعلها مفارقةً. ولكنّ هذا الأمر تعرّضـ للاهتزاز مع فتوحات الإسكندر لبلاد الشـرق، حيث أخـذت هذه الحضارة تتعرّضـ إلى محنة شديدة نتيجة إدخـال عناصر شرقيّة فيها. فمسخ تفكير الحضارة اليونانيّة – كما رأى بدوي – ووضعت لها قوالب لا تتلاءم مع طبيعتهـا مطلقًا. فكانت نتيجـة هذا التغيّر أن تحوّلت النظرة من الوجود والفكر إلى السلوك

(٥٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٥.

(٥٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٥٤ و٢٥٥.

والعمـل، فلم يعـد المفكّر ينشد من وراء تفكيره أن يدرك مظاهـر الوجود، وأن يتبيّن ما فيه مـن قوًى، وأن يفسّر ما تخضع له الطبيعة من قوانين، وإنّمـا أصبح كلّ همّه أن يوجد لنفسه قواعـد للسلوك. ما يعني اعتكاف الفـرد على ذاته، ومحاولته إيجاد طمأنينـة سلبيّة بالنسبة إلى نفســه، لأنّه لمّا كان قد فقد حرّيّتـه في العالم الخارجيّ، فقد راح ينشد نوعًا من الحرّيّة في العـالم الباطن، ولمّا كان قـد فقد استقلاله السياسيّ، فقد انصرف عـن السياسة انصرافًا تامًّا، وأصبح يفرّق بين السياسة والأخلاق، فلم تعد السياسة من واجبات المواطن وحقوقه، وإنّما أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان باتّباعها إلى السعادة الفرديّة، والسعادة هنا إنّما هي الاطمئنان الشخصيّ(٥٥).

وهـذا يعنـي أنّ اليونان قد فقدت فرادتها في التفكير عندمـا تسلّل إليها التفكير الشرقيّ المشبـع بالدين، فصار الدين هو الأخلاق، وفكرة الخلاصـ هي الفكرة الرئيسة التي ميّزت الفكـر الجديد بعـد أن تمّ إنكار دين الآباء والأجداد، دين تعـدّد الآلهة. وصار الإله الوحيد وسيلةً للخلاص، واتّصف بصفة اللامتناهي. وبذلك اختلفت صورة الإله في الدين الجديد عـن صورة الآلهة عند اليونان، فاتّصف الله بصفات لا تناسب الصفات الإنسانيّة، كالأزليّة واللاتناهي، وبات ثَمَّ قطيعة وهوّة بين الإله وبين البشر، وهو ما يخالف العقل اليونانيّ الذي صـوّر في أساطيره مـدى الاتّصال والتشابه المباشر بين الآلهة وبـين البشر. ما أدّى إلى إنتاج وسائـط تتّصف بصفـات أبرزها أن تكون كائنـات عقليّة بحتة، وهي مـا سمّيت بالعقول في الفلسفـة الأفلوطينيّـة. تملك هـذه العقول صفـاتٍ سحريّة تتّصف بما يتّصـف به الجنّ أو الملائكة. ونرى هذا التأثير واضحًا في الرواقيّة، لا سيّما فكرة الخلاص من هذه الحياة. كما نـراه واضحًا في نظريّة الفيضـ الأفلوطينيّة، وخصوصًا فكرة ضـرورة الوسيط لردم الهوّة الموجودة بين الله وبين البشر.

وبهذا الرأي حول الحضـارة اليونانيّة يبدو عبد الرحمن بدوي متأثّرًا بأوسفالد شبنجلر O. Spengler، الـذي يعتـبر الحضارات كالكائنـات الحيّة، لها هويّتهـا الخاصّة التي تميّزها عـن غيرها، كما لها ميلاد، ونمـوّ، وانحلال. فهي تنشأ وتأخذ شكلًا محدّدًا في اللحظة التي تستيقـظ فيها روح كبيرة، وتموت عندما تحقّق هـذه الروح كلّ ما بها من إمكانات، فترجع

(٥٥) عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليونانيّ**، الطبعة ٤ (القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٧٠)، الصفحتان ٦ و٧.

إلى مرحلتها البدائيّة. ومن أجل إثبات هذا الأمر، طبّق بدوي نظريّته على الحضارة اليونانيّة، إذ قام بتقسيمها إلى قسمين، الأوّل هو العصر التنويريّ الذي ابتدأ بالسفسطائيّة، تلك النزعة التي قدّمت للمذاهب الفلسفيّة الشامخة في بلاد اليونان، وآمنت بالتقدّم المستمرّ نحو الغاية الأصيلة للإنسانيّة عبر إخضاع العقائد الموروثة لحكم العقل، والدعوة إلى الحرّيّة الفرديّة في الفنّ، والأخلاق، والعلم، والدين. فالسفسطائيّة، بهذا المعنى، حركة تنوير في الحضارة اليونانيّة(٥٦).

هذا ويعتبر بدوي أرسطو وأفلاطون وجهين لعملة واحدة. فهما ساهما في ضرب الحضارة اليونانيّة، وجعلاها حضارةً زائفةً، إذ عملا على حرفها عن أصلها الطبيعيّ نحو الأخلاق والاهتمام بالماهيّات في نظريّة المعرفة. واعتبر أنّ هذا ما جعل الفلسفة معهم مثاليّةً، لا تهتمّ بالوجود الحقيقيّ، إنّما تحصر اهتمامها بالصورة. وعلى هذا الصعيد فإنّ أوجه الخلاف بين أفلاطون وأرسطو ضئيلة، إذ الأوّل جعل الصور مفارقةً، أمّا الثاني فقد جعل الصورة والهيولى توجدان معًا، بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك، واعتبار أرسطو مثاليًّا مغاليًا بمثاليّته، لأنّه لم يقل إنّ وجود الصورة يجب أن يكون ملازمًا لوجود الهيولى، إلّا لأنّه يريد أن يجعل الوجود الحقيقيّ دائمًا هو وجود الصورة أو الماهيّات، إذ سيكون كلّ وجود في هذه الحالة مرتبطًا بوجود الماهيّة، ما يضفي على الماهيّة قوّةً أعظم في الوجود.

وفي كلّ ما قدّم بدوي، لم يكن الهاجس لديه إبراز فلسفة أفلاطون، أو أرسطو، أو غيرهم من الفلاسفة، كالأفلاطونيّة المحدثة، والرواقيّة، وفيلون الإسكندري، بمقدار ما كان منشغلًا بإظهار حركيّة هذا الفكر، ومسيرته من النهضة إلى الانحطاط. وهو في سبيل تثبيت هذه الرؤية قسّم التاريخ اليونانيّ إلى مراحل ثلاث: (١) مرحلة النشأة، وتمتدّ إلى سقراط، وفيها تلاقى الفكر اليونانيّ بعقل كبير كشف له عن روح الحضارة اليونانيّة، ما أدّى إلى نهضتها؛ ثم (٢) مرحلة الذروة، وهي عند أفلاطون وأرسطو، حيث استمرّت هذه الحضارة فاعلةً، تستنفذ ما لديها من طاقة؛ (٣) وصولًا إلى مرحلة الانحطاط التي أدّت إلى ذوبان روح الحضارة اليونانيّة بالحضارات الوافدة، ففقدت شخصيّتها الخاصّة.

على صعيد الحضارة الإسلاميّة عمل عبد الرحمن بدوي على تطبيق الرؤية نفسها، فلم

(٥٦) عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليونانيّ**، الطبعة ٣ (القاهرة: دار النهضة المصريّة، ١٩٤٣)، الصفحة ١٨٠.

ينظـر إلى الإسلام باعتباره الأصل الممهّد لقيام الحضارة العربيّة الإسلاميّة. فبالنسبة إليه هذه الحضـارة أكثر قدمًا من ذلك، وهي أكـثر اتّساعًا من الناحية الجغرافيّة، حيث تمتدّ شمالًا إلى مدينة الرهـا، وجنوبًا تحدّها الجزيرة العربيّة، ومن الغرب تصل حتّى الإسكندريّة والقاهرة، وفي الشرق تشمل أنحاء إيران كافّةً(٥٧). أي إنّها حضارة جامعة لحضارات متعدّدة، ولذلك لا يمكـن فهم الإسلام بمعـزل عن روح الحضارة العربيّة الموسّعـة الحاضنة للفرس، واليهود، والكلدانيّين في الفترة الممتدّة بين سنة ٧٠٠ قبل الميلاد إلى السنة الأولى لميلاد السيّد المسيح، عليه السلام، وصولًا إلى الدعوة الإسلاميّة. يقول بدوي

> الحضـارة تولد في اللحظة التي فيها تستيقـظ روح كبيرة تستقلّ بذاتها عن الحالـة النفسيّة البدائيّة التـي توجد فيها الطفولة الإنسـانيّة، وروح الحضـارة العربيّة قد استيقظت في السنوات الخمسمائة الأولى من ميلاد السيّد المسيح، وهذه الفترة تمثّل طفولة الحضارة العربيّة، وعند قدوم الإسلام بدأت مرحلـة النضوج، أو الازدهار، أو الشباب، ثـمّ استنفذت قدراتها، وكانت إشارة الانحلال عندما طرق الصليبّيون أبواب بيت المقدس، واستطاعوا أن يمرّوا به مسرعين(٥٨).

وبالتـالي، فالمدنيّـة الإسلاميّة إنّما تكـون طورًا من أطـوار الحضارة العربيّـة، والوحدة الجامعة في هذا الطور هي الإسلام، أو اللغة، أو كلاهما معًا. فالعربيّ هنا نفهمه بمعنًى لغويّ خالص، لا بمعنًى عنصـريّ أو دينيّ ، فكلّ من كتب باللغـة العربيّة يندرج تحت هذا اللفظ، وبمعنًـى حضاريّ، فكلّ من ينتسبون إلى هذه الوحدة الحضاريّة التي تسمّى الحضارة العربيّة يدخلون في هذا الباب(٥٩).

فعبد الرحمن بدوي ينطلق من التعريف الشبنجلري للحضارة ومفهوم الروح المحرّك، ويقـوم بتحليل الحضارة العربيّة مباشرةً، أو عبر وسائط متمثّلة بالترجمة ليجعلها متوافقةً مع بنيتـه الذهنيّـة، لذلك نراه يعمل جاهـدًا من أجل إظهار روح الحضـارة العربيّة، إذ يعتبر أنّ العنصر المميّز في هذه الحضارة هو بنيتها الدينيّة الواضحة. ولهذا نشأت كلّ هذه الأديان في

---

(٥٧) انظـر، هانز هينرش شيـدر، **روح الحضارة العربيّة**، ترجمة عبـد الرحمن بدوي (الكويت - بـيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، ١٩٨٠)، الصفحات ٧ إلى ١٦.

(٥٨) عبد الرحمن بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، الطبعة ١ (القاهرة: دار النهضة المصريّة، ١٩٤٥)، الصفحة ي.

(٥٩) انظر، عبد الرحمن بدوي، **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ** (الكويت - بـيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، لا تاريخ)، الصفحات ٢٣ إلى ٢٧.

بيئـة الـروح العربيّة[٦٠]. وهذا ما انعكس تفرقةً واضحةً بـين النفس والروح في كلّ مظاهر هذه الحضارة، من فـنّ، وعلم، ودين، وقانون، وسياسة. فالروح مصدرها الله، في حين أنّ النفس مختلطة بالجسم والـتراب. والأولى مصدر الخير، أمّا الثانية فإنّها مصدر الشرّ، تعلوها الظلمـة، وكلّ مـا يصدر عن الأولى حسـن، وكلّ ما يصدر عن الثانيـة قبيح. وهذه الروح واحـدة تعبّر عن نفسها في الناس عن طريق الكلمة، والرسول، والنبوّة. وعلى هذا الأساس أنكـرت روح الحضارة العربيّة الذاتيّة أشدّ إنكار، لأنّها تفنـي الذات في القوّة العليا (الله)، وتـرى في هـذا الفناء واجب الإنسان الرئيس. وكلّ ما كشف عن ذاتيّة، أو اتّجه نحو توكيد الذاتيّـة، فهو شـرّ. ففي الأخلاق: لا شيء أمـام الإنسان غير التسليم للقـوّة العليا[٦١]. وفي الجمـال: الجميل هو ما مثّل هـذه الروح[٦٢]. وفي المعرفة: كلّ معرفـة صادرة عن استقلال الفكر باطل وضلال، وإنّما المعرفة الحقيقيّة تلك التي تصدر عن هذه الروح المشتركة[٦٣].

قـد يتـمّ التعاطي مع مفهوم عبـد الرحمن بـدوي للحضارة بكثير مـن الهامشيّة، لكنّ الباحـث يلحظ تمهيدًا لأمر شديد الخطورة. وهو يحتاج، بالحدّ الأدنى، إلى كثير من الدراية والبحـث. فإذا وافقنا معه على اختـلاف الأنساق الخاصّة التي تحكم الحضارات الإنسانيّة، وعـدم إمكانيّـة الجمـع بينها مـن دون الإخلال بمحتواها العـامّ - وقد يكـون هذا الكلام صحيحًـا - لكـن عند الدخول في الموضـوع لا بدّ من إجراء مراجعـة دقيقة له. ومن دون شكّ يعدّ العقل الاستشراقيّ مرجعيّة بدوي في هذه المسألة. حاول العقل الاستشراقيّ أن يميّز بـين نوعين من المعرفة الحضاريّة، إحداهـا العقليّ الذي انبثق مع الحضارة الغربيّة في اليونان

---

(٦٠) **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، مصدر سابق، الصفحة ١٤.

(٦١) يقول بدوي

نجـد هذه الخاصّيّة واضحةً كلّ الوضوح في القانون، فالقانون الرومـانيّ واليونانيّ، والقانون القديم، صادر عن الذاتيّة، لأنّ الأفراد هم الذين يوجدون هذا القانون كنتيجة لتجاربهم العمليّة، في حين الروح العربيّة تعتبر القانون صادرًا عن القوّة العليا أو الله، وكذلك الحال في السـياسة، فإنّ هذه الخاصّيّة متحقّقة في ميدان السياسة، فالحكم يجب أن يكون مستمدًّا من هذه القوّة العليا، وإلّا فسد الحكم، ولهذا أعتبر الحاكم دائمًا رجل دين، فالجمع بين السلطتين الدينيّة والدنيويّة وفكرة الخلافة الإسلاميّة أوضح مثال في هذا الميدان.

للمزيد، انظر، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مصدر سابق، الصفحة ١٦.

(٦٢) يرى بدوي أنّ

لهـذه الخاصّيّـة دور في مختلف مظاهر الحضارة العربيّة، أمّا في الفنّ فقد كان من نتائج فقـدان الذاتيّة فيه أن انعدمت الفنون التجسيميّة في الحضـارة العربيّـة من تصوير ونحـت، لأنّ في تصوير الجسـم المستقلّ والشخصيّة المستقلّة المفردة تعبير عن الذاتيّة، وهذا ما لا يتّفق وروح الحضارة، وكلّ ما أنتجته في هذا الميدان هو الأرابسك الذي يعتبر أكبر توكيد للروح المنافية للذاتيّة إلى جانب القوس على شكل نعل الحصان.

للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحة ١٤.

(٦٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٣.

القديمـة، والآخر الشرقيّ الذي اكتفى بالبعد الروحيّ في مجال المعرفة، فكان الدين هو المعبّر الحقيقيّ عنه. وبالتالي، لا إمكانيّة لإنتاج معرفيّ بمعزل عنه.

ومـن دون شكّ، يعدّ الدين فاعلًا ومؤثـرًا في الحضارة الشرقيّة. ولكنّ هذا لا يعني عدم وجود بعد فاعل للعقل في الوصول إلى المعرفة، والحديث عن الخصوصيّات لا يستوجب بتر الحضـارات عبر جعل قطاع معرفيّ واحد كمصـدر ممثّل لهذه الحضارة، والعمل على تقزيم ما تبقّى من قطاعات معرفيّة، لأنّ هذا سينشئ قراءةً اعتباطيّةً لآليّة عمل المنظومات الفكريّة، وسيقود إلى تعسّف منهجيّ لا يمكن الركون إلى نتائجه. فإذا أخذنا الحضارة الإسلاميّة علينا أن نرى كيف كانت فاعلةً في القطاعات المعرفيّة كافّةً، وكيف كانت استجاباتها تجاه الأسئلة التـي طرحت عليها. كما علينـا أن نرى النقطة المحوريّة في هذه الحضـارة، والتي كان يتمّ العودة إليها من أجل بناء منظورها الفكريّ.

فالسـؤال، إذًا، هـو عن النسـق لا عن النتاج. ففـي كلّ حضارة ثمّة تعـدّد منهجيّ في المعرفـة. تقدّم بعض هذه المناهج العقل، وأخرى تتّكئ على البعد الروحيّ. وكلا القراءتين، علـى سبيل الحصـر لا التعميم، هي قـراءات داخل النسق الواحد. لا يمكـن اعتبار أحدهما مختلفًـا عن الأخرى. وبالتالي نسأل عن مدى تتطابق هـذه القراءة مع النسق العامّ للحضارة التـي نبعت منها. وإلّا كان الكلام عن هذا الموضوع كلامًـا عنصريًا، يفرّق بين الحضارات على أرضيّة «العقل للغرب والقلب للشرق». والأمر غير بعيد عن بدوي الذي تأثّر في بداية حياته بالنازيّة.

## ثانيًا: غايات المشروع الفكريّ

لم يكن مشروع عبد الرحمن بدوي محايدًا، بل يمكن التأكيد على الطابع الإيديولوجيّ الذي تحكّـم به، والـذي تمثّل في التطلّـع إلى سياق بإمكانه إخـراج الأمّة من مـا وصلت إليه من تخلّف وضعف. وكان يرى في الوجوديّة حاملة أعباء النهضة القادمة، بما تحتويه من عناصر تمجّـد الفرديّة، والتحرّر من الكلّيّات والدوغمائيّـات، وإشاعة النزعة الإنسيّة في المجتمع. وجـلّ ما عمل عليه هو تسويغ هذه النظـرة، وتطبيقها على الإسلام. وفي هذا المجال يؤكّد بـدوي أنّ الإسـلام قد عرف هذه النزعـة في تراثه الحضاريّ لكن ضمـن شروط خاصّة لا

تتشابه مع الحضارة الغربيّة. فلكلّ نزعة سياقها الحضاريّ الذي ينتجها. فالنزعة الإنسانيّة في حضارة ما ليست وليدة ظروف واحدة متشابهة في حضارة أخرى. وفي هذا المجال، وفي إطار توضيح فكرته، قسّم بدوي الخصائص الحضاريّة للأنسنة إلى قسمين اثنين، أحدهما عامّ تشترك فيه الحضارات عامّةً، وتحمل الغايات القصوى، وخصائص خاصّة تنفرد بها الحضارات انطلاقًا من خصوصيّاتها الناتجة عن الروح الحضاريّة الحاكمة(٦٤).

### ١. الخصائص العامّة

وهي تشكّل الغايات القصوى للأنسنة مهما كانت هويّة الحضارة، وتتمثّل بالنقاط الآتية:

**معياريّة الإنسان**: الإنسان هو المعيار الأوّل وإليه يردّ كلّ تقويم، لا إلى أشياء خارجيّة فيزيائيّة، ماديّةً كانت أو كائنات متافيزيقيّة. وهذا ما فعلته السفسطائيّة عندما جعلت الإنسان مقياسًا للحقيقة، وهذا ما أكّده رجال النزعة الإنسيّة في أوروبا، فكلّ ما هو خارج على ذاتك ليس منك ولا إليك، وكلّ ما هو لك حقًّا هو عندك ومعك، وما في وسع شيء آخر أن يعطيك شيئًا، ولا أن يسلبك شيئًا(٦٥).

**إعلاء العقل**: وذلك باعتباره مصدر الحكم وردّ المعرفة إليه، وهذا ما ظهر عند السفسطائيّة، وأنكساغوراس Anaxagoras عندما حلّ العقل كإله واحد محلّ آلهة الأولمب المتعدّدة، وكذلك في النزعة الإنسيّة الأوروبيّة، حيث أنّ عالم الإنسان الحقيقيّ يقوم في الاستقلال المطلق للعقل(٦٦).

**العودة إلى الطبيعة**: أي المكان الذي تغزوه الذات، باعتباره الموضوع الذي تفرض قيمها عليه، وتستخدمه كأداة لتحقيق إمكانيّاتها بوصفه عالم أدوات. من هنا تمجّد النزعة الإنسيّة الطبيعة باعتبارها ذلك الأمر اللطيف الذي يعشق الإنسان(٦٧).

**الإيمان بالتقدّم**: الثقة بموقعيّة الإنسان تجعل الذات تشعر بالسموّ، والفخر، وبالقدرة على التقدّم والسيطرة على الطبيعة. فالإنسان لم يعد تابعًا، إنّما يتحرّك بنفسه، وبقدراته الخاصّة،

(٦٤) انظر، **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحات ١٦ إلى ١٩.

(٦٥) انظر، المصدر نفسه، الصفحتان ١٩ و٢٠.

(٦٦) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٢٠ إلى ٢٣.

(٦٧) انظر، المصدر نفسه، الصفحتان ٢٣ و٢٤.

وفي هذا تأكيد على الذات الإنسانيّة لجانب الفعل، والنشاط، والتحقيق الخارجيّ[٦٨].

**الاتـكاء على الحسيّ والعينيّ**: لا تعود النظرة التجريديّة الأصل في الحكم على الأشياء، إنّما يتحوّل العقل إلى عقل يعتمد الحسيّ والعينيّ. ولهذا امتازت النزعة الإنسيّة بنزعتها الجماليّة التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة، واستلهامها إدراك الوجود في بعض أنحائه[٦٩].

## ٢. الخصائص الخاصّة

وهي الخصائص التي تتميّز فيها كلّ حضارة عن غيرها عبر الروح الحاكمة فيها، وهي تمثّلت في الحضارة العربيّة بالأمور الآتية:

أ. **الروحانيّــة**: شـكّل البعد الروحيّ جوهر هذه الحضارة التي، كمـا رأينا، امتدّت من فارس إلى اليونـان، مرورًا بالعراق ومصـر. تظهر هذه النزعة الإنسانيّـة في الحضارة العربيّة للمرّة الأولى في عهد كسرى أنوشروان، ذلك الملك المستنير الذي اعتنى بالمسائل الفلسفيّة، فاسحًا في المجـال لها في مجالسه. وأبرز من يمثّل هذه النزعة في أيّامه برزويه، كما عرفناه من الباب المنسـوب إليـه في مستهلّ **كليلة ودمنـة**، وفيه نرى رجلًا شاكًّا في الأديـان كلّها، متنقّلًا بين البلـدان، طالبًـا الحقيقة، متأرجحًا بين اليقين والشكّ. والقلق مـن أبرز سماته، مع اعتراف هذه النفس القلقة بأنّ الإنسان هو أشرف الخلق وأفضله، وهي في هذا إنّما تريد الاعتماد على العقـل، فـلا تتبع إلّا ما تعقل، ولا تصدّق إلّا بما يحقّ علـى العقل أن يصدّق به، وإلى جانب برزويه نجد في بلاط كسرى شخصيّة بولس الفارسي الذي يعرض ما بين الأديان من تناقض، حتّى ينتهي إلى تفضيل العلم على الإيمان، لأنّ العلم موضوعه ما هو قريب، واضح، معترف بـه، أمّا الإيمـان فموضوعه ما هو بعيد خفيّ، لا يدرك بالنظـر. فالعلم لا شكّ فيه، والإيمان يداخله الشكّ، ولا ننسى حال سلمان الفارسي تلك التي لا تُفهم على حقيقتها إلّا بوضعها في هذا الجوّ الروحيّ القلق المتمثّل في فارس إبّان حكم كسرى أنوشروان، فإنّ سلمان قد مرّ بأدوار شبيهة بالأدوار التي مرّ بها برزويه.

وانتقلت هذه النزعة الإنسانيّة إلى المنطقة الجنوبيّة الغربيّة من الحضارة العربيّة، وأصبحت هـذه الصورة أكمل وأتمّ من خلال الغنّوص الهلينيّ، وفي كتب هرمس ورجال الأفلاطونيّة

(٦٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤.

(٦٩) المصدر نفسه، الصفحات ٢٨ إلى ٣٠.

المحدثة، حيث أخذت تتبلور فكرة الإنسان الكامل، النموذج الأوّل والأتمّ للإنسانيّة.

هـذا الإنسان الحـيّ هو صنم لذلك الإنسـان الأوّل الحـقّ، إلّا أنّ المصوّر هو النفس وقد خرجت لأن تُشبّـه هذا الإنسـان بالإنسان الحقّ، وذلك أنّهـا جعلـت فيـه صفـات الإنسـان الأوّل[٧٠].

وأهمّيّة هذه الفكرة بقدرتها الشارحة للطباع التامّ ذو الأهمّيّة عند الفلاسفة الإشراقيّين، وعلـى رأسهـم السهروردي المقتول. وفضلًا عن هذه الأهمّيّـة، تكمن فكرة أخرى لا تقلّ عنهـا أهمّيّةً، تتمثّل في رفض النبـوّات أو الاستغناء عنها، فإنّ الحكيم عبر قواه الطبيعيّة قادر على الوصول إلى ما يصل إليه الأنبياء، وفي هذا تمجيد للطبيعة الإنسانيّة، ما يفضي إلى نزعة إنسانيّـة خالصـة، ولهذا فإنّ الطباع التـامّ ما هو إلّا رمزًا تجسيديًّا لقـوّة الإنسان المبدعة في أعلـى درجات إمكانها[٧١]. وهذا ما يجعل الخلاص بيـد الإنسان بواسطة الحكمة التي من الممكن للإنسان أن يصل إليها من دون قوًى خارقة.

ب. **محوريّـة الإنســان**: وجدت فكرة محوريّة الإنسان تعبيرًا لها في الحضارة العربيّة، حيث عبّر عنها ابن عربي في **عقلة المستوفز** وفي **فصوص الحكم**. فقد جاء في الكتاب الأوّل

إنّ الله تعـالى علم نفسه فعلم العـالم. فلذلك خرج على الصورة. وخلـق الله الإنسان مختصرًا شريفًا جمـع فيـه معاني العالم الكبير، وجعله نسخةً لما في العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهيّة من الأسماء، وقال فيه رسول الله [صلّى الله عليه وآله وسلّم] إنّ الله خلق آدم على صورته[٧٢].

فالإنســان صورة دقيقـة كاملة عن الله. وهو لهـذا خليفته على الأرض. وبالتالي، هو قـادر على بلوغ الدرجات العليا التي للإنســان الأوّل أو للإنسان الكامل، والتي هي مرتبة النبيّ[٧٣].

ولا يتوقّـف بدوي عند هذا الحـدّ في إظهاره لمحوريّة الإنســان، إذ ينتقل عند جابر بن حيّـان ليظهر كيفيّة توافـق الجانب العلميّ والجانب الصوفيّ من خـلال حديثه، في الكتب

---

(٧٠) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣.

(٧١) انظر، المصدر نفسـه، الصفحات ٣٤ إلى ٣٩.

(٧٢) انظر، **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحة ٤٤.

هـذا ويعتبر بـدوي أنّ ابن عربي في هذا النصّ متأثّر بشكل جلـيّ بالأفلاطونيّة المحدثة، ثمّ باليهوديّـة، ثمّ بالديانات الإيرانيّـة والمسيحيّـة، فتأثّـره بالأفلاطونيّة المحدثـة واضح في نظريّة الصدور. صـدر الإنسـان عن العقـل الأوّل، أمّا تأثّره باليهوديّة في أنّ الله خلق آدم على صورته، وهذا ما جاء في التوراة. للمزيد، انظر، المصدر نفسـه، الصفحات ٤٠ إلى ٤٥.

(٧٣) المصدر نفسه، الصفحات ٤٩ إلى ٥١.

المنسوبة إليه، عن الإنسان المطلق، واشتماله في جانبه على العقل، والنفس، والطبيعة، والكواكب. أمّا جانبه العلميّ الخالص فيظهر في نظريّة «التكوين» عند جابر بن حيّان، إذ تقوم هذه النظريّة على أساس المبدإ الذي وضعه وهو أنّ الطبيعة، إذا وجدت للتكوين طريقًا، استغنت به عن طريق ثان، وأنّ الإنسان إذا عرف سرّ التكوين في الطبيعة استطاع أن يقوم بدورها فيه، وأصبح، بالتالي، مقارنًا للإله في القدرة على الخلق الذي يمتدّ حتّى إلى الإنسان نفسه. يميّز جابر بن حيّان بين نوعين من الخلق أو التكوين، الكون الأوّل، وهو الذي يوجده الله، والكون الثاني وهو ممكن لنا. وهو يسمّي هذا فعلًا باسم الخلق، فالخلق خلقان: أوّل وثان، والثاني يشبه الأوّل لأنّه صنعه. وبذلك فقد كان جابر بن حيّان يأمل في أن يصل إلى الإنسان الأوّل المتشبّه من خلال الصنعة لا من خلال التصوّف، وهنا يتّضح لنا مدى الجسارة الفكريّة والجرأة التي كان يمتلكها العرب والمسلمون في طرح أفكارهم وآراءهم، هذه الجرأة التي لم نشهدها في أيّ حضارة أخرى[٧٤].

ج. **تمجيد العقل**: بلغت هذه النزعة أوجها في الفكر العربيّ، حتّى ردّ العقل إلى مرتبة الألوهيّة، حيث ورد الكثير من الآيات القرآنيّة بهذا المجال، وورد عن النبيّ ما يشير إليها، ومنها الحديث القدسيّ المشهور الذي جاء في أوّله « أوّل ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، وقال له أدبر فأدبر، فقال: وعزّتي وجلالي، بك أعطي، وبك أمنع، وبك أثيب، وبك أعاقب».

د. **تمجيد الطبيعة**: ويتجلّى هذا الأمر من خلال الألفة مع الطبيعة، لاسيّما عند السهروردي المقتول، في «رسالة أصوات أجنحة جبريل»، ففي هذه الرسالة تلمس حرارةً في التعبير عن الإحساس بجمال الطبيعة، والاتّحاد بها في الإطار الطبيعيّ الذي وضع فيه رؤياه الصوفيّة المعبّر عنها في الرسالة، وإنّ إحساس السهروردي هذا بالطبيعة إحساس حارّ، صادر عن مزاج فنّيّ وشعريّ[٧٥].

هـ. **الإيمان بالتقدّم**: وتتمثّل بالثقة بالإنسان، والقول بالتقدّم المطّرد للإنسانيّة، وبالتالي، تقدّم العلوم، فنراها عند جابر بن حيّان وعند أبو بكر الرازي وذلك في مناظراته مع أبي حاتم الرازي، وفي كتابه **الشكوك على جالينوس**.

(٧٤) المصدر نفسه، الصفحات ٥٥ إلى ٥٧.
(٧٥) المصدر نفسه، الصفحات ٦١ إلى ٦٣.

## ٣. تجلّيات النزعة الإنسيّة في الحضارة العربيّة

بعد أن استعرضنا الخصائص العامّة والخاصّة للنزعة الإنسيّة، نتابع مع بدوي رحلته في كيفيّة تجلّي هذه النزعة في الفكر العربيّ، وفي هذا المضمار اعتبر أنّ

هذه النزعة لم تكن من شأن نفر من الموحّدين الشواذّ، الذين كانوا يحيون منعزلين في البيئة الفكريّة العربيّـة، بـل كانت، كما رأينـا، تتمثّل في أوساط كاملـة تابعت الحركة بكلّ حماسـة، فمؤلّفات جابـر هـي عمل جماعيّ للأوسـاط الشيعيّة والإسماعيليّـة، بحيث يمكن أن نعدّهـا لسان حالها، وهـي أوسـاط واسعة منظّمة تجري على تقاليد ثابتـة، والآراء التي كان ابن عربي خير معبّر عنها قد لقيـت رواجًا هائـلا في مدارس الصوفيّة كلّها، بحيث تحدّدت التيّـارات الصوفيّة التي ظهرت من بعدها وفقًا لها، وعدّتها بمثابة ملك مشترك ثابت للتصوّف في الإسلام، والنزعة التنويريّة الإنسانيّة التـي يمثّلها ابن الراوندي انتشرت، وكان أثرهـا الحاسم في التطوّر الفكريّ العربيّ في القرن الرابع الهجـريّ، بحيث نستطيع أن نردّ كثيرًا من تيّارات هذا القـرن إلى تأثيره سلبًا أو إيجابًا، هجومًا أو تأيـدًا، وكلاهما في نهاية التقدير سواء، والشخصيّة الوحيدة التـي نستطيع أن نقول إنّها متوحّدة إلى حـدّ كبير هي شخصيّـة محمّد ابن زكريا الرازي، لا لأنّ الوسط الـذي كان يحيا فيه كان بطبعه مضـادًّا لتأثّـره به وانتشار أفكاره، بل لأنّـه كان نسيجًا وحده، وكان يتقـدّم عصره بمراحل واسعة جدًّا، بحيث لم يكن من الميسور أن يلحق به الركب العامّ للفكر العربيّ حتّى بعد وفاته بعدّة قرون، ولهذا يجب أن يوضع كحدّ أعلى لتلك النزعة الإنسانيّة العربيّة[٧٦].

عبّرت هذه التيّارات والاتّجاهات، على تنوّعها، عن روح الحضارة العربيّة بكلّ فروعها

مـن إيرانيّ، وإسرائيليّ، وأفلاطـونيّ محدث، إلى جانب شيء من الهنـديّ والبابليّ والكلدانيّ، وتلك هـي الأصول الروحيّة الأولى الحقيقيّـة للروح العربيّة، ولهذا كان من الضـروريّ، في منطق التاريخ الحضـاريّ، أن تصدر هذه النزعة الإنسانيّة عنها، وعنها وحدها، لا عن أيّ تراث أجنبيّ آخر، مهما تكن مكانته في الرقيّ الروحيّ وغناه[٧٧].

وهـي قد بـدأت مع التطـوّر الكبير الـذي عرفته الحضـارة الإسلاميّة في القـرن الرابع للهجرة، يقول بدوي

(٧٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٥ و٦٦.

(٧٧) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.

إنّهـا بدأت بصورتهـا الواضحة القويّة في مستهلّ القرن الرابع، بعـد أن مهّد لها ابن الراوندي في القرن الثالث، واستمرّت تقوّي وتعمّق مضمونها، وتوسّع ميدانها، من الدين، إلى العلم، إلى الأدب العـامّ، حتّى تلقّتها الصوفيّـة الإشراقيّة في القرن السادس، ممثّلـةً في مؤسّسها الأكبر، السهروردي المقتول، الذي أعطى النزعة كلّ شعورها بذاتها، فكان بهذا ممثّل أعلى نقطة في تطوّرها، ثمّ أخذت تتّسع وتصبح أكثر تفصيلًا، لا علوًّا، بفضل ابن عربي ومدرسته، ثمّ ابن سبعين، تلك الروح المستترة الشـاردة في الفكر العربـيّ، واستمرّت تغذّي في سيرها ومستلزماتهـا، دون خصائصها الأصليّة، حتّـى تبلغ الصدر الشـيرازي والداماد في القرن الحـادي عشر الهجريّ، لكنّهـا كانت قد فقدت مميّزاتهـا الخاصّة منذ نهاية القـرن السـابع، ولهذا نستطيع أن نحدّد تاريخ النزعة الإنسانيّة في الفكر العربيّ من بداية القرن الرابع حتّى نهاية القرن السابع تقريبًا[٧٨].

وهـذه العـودة التي قام بها بدوي إلى التاريخ، بكلّ مفاصلـه، هي عودة إلى المثال الذي أنتـج نهضـةً في المرحلة الأولى مـن تاريخ المسلمين، وهو قـادر على إنتاج نهضـة ثانية إذا جرى اعتمادها. وهو يتألّف من مكوّنات ثلاث، الصوفيّة وما تحتويه من تأكيد على الوجود الإلهـيّ، والشعر وقدرتـه التعبيريّة عن العاطفـة المناظرة للتجربة الصوفيّـة في الدور الأوّل للحضـارة العربيّة، ولهذا كان عهد ازدهارها الأعلى في تلك الفترة في كلّ الحضارات[٧٩]. والديـن الذي في تناظر كامل مع الصورتين الأخيرتـين يستحيل إلى تصوّر جديد تراعى فيه مقتضيـات الروح الجديدة، على الرغم ممّا قد ينـال الصورة القديمة من تعديل، بل من تحوير كامل يصل أحيانًا حدّ النسخ المطلق[٨٠].

### أ. الصوفيّة والمشروع الوجوديّ

أكّـد بدوي علـى الصلات القويّة بـين الوجوديّـة والصوفيّة. فكلتا النزعتـين تقومان على الوجـود الذاتـيّ، وتجعلان الوجـود سابقًا على الماهيّـة، فالأحوال عند الصـوفيّ هي بمثابة الصفـات والكيفيّات عند الفيلسوف الطبيعـيّ، لأنّ الصوفيّ لا يعترف بوجود حقيقيّ غير الوجـود الذاتـيّ، أو هو، علـى الأقلّ، يضع ترتيبًـا تصاعديًّا، فيجعل الوجـود الذاتيّ فوق الوجـود الفيزيائيّ. كما أنّه يفـرّق بين البحث وبين التألّه، فالبحث علم بالوجود الفيزيائيّ،

(٧٨) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٨ و٦٩.

(٧٩) المصدر نفسه، الصفحة ٨.

(٨٠) المصدر نفسه، الصفحة ٩.

والتألّـه علم بالوجود الذاتيّ، وهذا الترتيب لمستويات الوجود نجده عند السهروردي الذي يرى أنّ المتـألّه البالغ غاية الحكمة هو من يبدأ بالمعرفة الفلسفيّة المجرّدة، ليرتفع بها إلى المعرفة الذوقيّة[81].

هذا ما يجعل التحليلات الصوفيّة ليست مجرّد تحليلات نفسيّة لأحوال فرديّة تؤخذ على هـذا الأساس النفسيّ الفرديّ، بل هي في جوهرها تحليـل للوجود الذاتيّ، بوصفه الوجود الحقيقـيّ، كمـا تقول النزعة الوجوديّة. وهـذا ما يجعل النزعة الصوفيّـة تقوم على مذهب الذاتيّة، بمعنى أنّها لا تعترف بوجود حقيقيّ إلّا للذات المفردة، أمّا الوجود الخارجيّ عندها ففـي مرتبة ثانويّة[82]، وهذا ما عبّر عنه ابن عربي بقوله: «إماطة السوى والكون عن القلب والسرّ»[83]، والذي يوصل إلى القول بأنّ

الوجـود الأكمل هو الوجود الإنسانيّ، وأنّ الوجود الإنسانيّ هو الوجود الوحيد الحقيقيّ، لأنّنا ما دمنا في هذا نقول بوحدة الوجود، فإنّه بردّ الوجود إلى الله وبردّ الله إلى الإنسـان الكامل، ننتهي إلى ردّ الوجود كلّه إلى الإنسان الكامل، وتلك أعلى درجة للذاتيّة[84].

من النقطة السابقة، يتقدّم بدوي خطوةً أخرى، فيقوم بمقارنة الإنسان الكامل والأوحد في وجوديّـة كيركيجـارد، وفي هـذا المجال يظهـر تماثلهما مـن حيث تعلّقهمـا بالخلوة، والصمت، والشعور بالقلق، والخوف من الافتراس، افتراس الحقّ عند الصوفيّة، وهو ما عبّر عنـه الحـلّاج بقوله: «على دين الصليب يكون موتي»، وفي قولـه: «أعلم أنّ الله تعالى أباح لكـم دمي فاقتلوني. [...] اقتلوني تؤجروا وأسـترح، [...] ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهمّ من قتلي»[85]. وهذا الافتراس مقدّمة للتوحّد مع الله، وبالتالي مع نفسه، وهو ما عبّر عنه الحلّاج في أكثر من موضع من أشعاره، والذي يلتقي مع ما يقوله كيركيجارد

فمن هو فريسة أمام أعين الناس يحيا مع الله وجهًا لوجه. فإن حضر الناس اختفى الله. لكن إن حضر الأوحـد حضـرت الألوهيّة، حضرت من أجل الأوحد، دون أن تكون في حاجة إلى ملك يعلن عن

(٨١) المصدر نفسه، الصفحة ٧٣.

(٨٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٤.

(٨٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٨٤) المصدر نفسه ، الصفحة ٧٥.

(٨٥) المصدر نفسه ، الصفحة ٧٧.

حضرتها[٨٦].

فالصوفيّ والمتوحّد يصلان إلى مرحلة يعبّر عنها كيركيجارد بقوله: «أمام الله لن تكون إلّا أمام نفسك، وحيدًا مع ذاتك أمام الله»[٨٧].

ووفقاً لذلك فإنّ فكرة الإنسان الكامل تجمع بين الصوفيّة والوجوديّة من حيث النزعة الإنسانيّة، لأنّ فيها تأليه للإنسان، والوجوديّة تضع الوجود الإنسانيّ في مكان الوجود المطلق، وإنّ ليس ثمّة كون غير الكون الإنسانيّ، كون الذاتيّة الإنسانيّة[٨٨].

ومن ثمّ يصل بدوي إلى النقطة الثالثة الأكثر أهمّيّةً. وهي أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ويجد لها تعبيرًا واضحًا في الأوساط الإشراقيّة، لاسيما خواجة زادة الذي قال

إنّ الصادر عن الفاعل هو الوجود. أمّا الماهيّة فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل، تابعة له في الخارج، متبوعة له في العقل. وهو صريح في أنّ الوجود أثر حقيقيّ، والماهيّة اعتبار عقليّ. فالموجودات الخارجيّة عند التحقيق شيء واحد هو مطلق الوجود، والماهيّات تعيّنات له، يختلف بها (أي الوجود المطلق) عند العقل وحوادث خاصّة هي الأعيان الخارجة[٨٩].

والحديث عن الوجود المطلق إذا اقترن بتعريف الصوفيّة للآنيّة بما هي «تحقّق الوجود العينيّ من حيث رتبته الذاتيّة، والمقصود بالرتبة الذاتيّة هو الماهيّات»[٩٠]، يوصلنا إلى نتيجة تتمثّل في إدراك الصوفيّة للتفرقة الأساسيّة التي يقوم عليها المذهب الوجوديّ عند هايدغر بين الآنيّة والوجود المطلق، من ناحية، وبين الآنيّة والوجود الماهويّ، من ناحية أخرى[٩١].

يرى بدوي أنّ المتصوّفة أطلقوا على الوجود الماهويّ اسم «الأعيان الثابتة». وعرّفوه بأنّه

(٨٦) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.
(٨٧) المصدر نفسه، الصفحتان ٧٥ و٧٦.
(٨٨) المصدر نفسه، الصفحة ٧٧.
(٨٩) المصدر نفسه، الصفحتان ٧٨ و ٧٩.
(٩٠) المصدر نفسه، الصفحة ٧٩.
(٩١) هذا ويورد بدوي تعليقًا على هذا الموضوع، قال فيه

كان الإشراقيّون يميلون إلى القول، أو البعض منهم، بأنّ الوجود المطلق هو الله. ومن المهمّ هنا أن نقرّر أنّ استخدام لفظ الآنيّة بالمعنى الذي أوردناه إنّما يرجع إلى الصوفيّة وحدهم، بينما هو عند الفلاسفة بمعنًى مجرّد دون تحديد، كما هو الأصل في معناه اليونانيّ. ولهذا دلالته الخاصّة على تنبه الصوفيّة إلى إيجاد هذه التفرقة بين الآنيّة والوجود مطلقًا، ثمّ بين الآنيّة وبين الرتبة الذاتيّة، أي الوجود الماهويّ. المصدر نفسه، الصفحة ٧٩.

«حقائق الممكنــات في علم الحقّ تعالى»[٩٢]. وقصدوا من خلال هذه التسمية توكيد إضافة الوجود الحقيقيّ إليها، وهذا ما جعلها

> ليست مجرّد معقولات في عقل الله، بل لها كيانها ووجودها الثابت. ونحن إذا جرّدنا هذا التعريف مـن مضمونه الدينـيّ - ولنا الحقّ في هذا، لأنّ مـن الممكن دائمًا في التصـوّف تحليل الاعتبارات الدينيّــة إلى اعتبارات إنسانيّة خالصة - وصلنــا إلى تعريف للوجود الماهويّ عند هيدجر في صورة أوّليّــة، ولكنّها مع ذلك واضحة بدرجة كافية. كمــا نلاحظ من ناحية أخرى أنّ كلمة آنيّة، بالمعنى الصوفيّ، يقترب منها اصطلاح صوفيّ آخر هو مصطلح مرآة الوجود[٩٣].

ومــن أوجه التلاقي والتشابه الأخرى بين الصوفيّــة والوجوديّة فكرة العدم، حيث أكّد بـدوي أنّه لمّا كان الانتقال من الوجود الماهويّ إلى الآنيّة في المذهب الوجوديّ عند هايدغر خصوصًــا، إنّمــا يتمّ بنفوذ العــدم في الوجود الماهويّ، وقد كان مــن الطبيعيّ أن تحتلّ فكرة العــدم مــكان الصدارة في كلّ بحــث في طبيعة الوجود عند الوجوديّــين، وإنّنا لنرى الحال نفســه عند الصوفيّــة الإشراقيّة[٩٤]. وفي هــذا السياق، عمل بدوي على إظهــار كيفيّة ربط هايدغر بين العدم والقلق عبر عرض موقفه على الشكل الآتي

> إنّ الــذي يكشف عــن العدم في مذهبه هو الحالة العاطفيّة المعروفــة بالقلق، إذ في هذه الحال نشعر بأنّنــا معلّقون، يحملنا القلق، مشعــرًا إيّانا بفرار الموجود بأسره وانزلاقــه، الموجود الذي نحن من بينه؛ ولا وجود في هذا الانزلاق الشامل إلّا للذات المحقّقة لحضورها في القلق، وإن كان حضورًا معلّقًا في الهواء، وإذا بنا فريسة للعدم، فيرتج علينا القول، لأنّ كلّ قول يؤذن بوجود، والموجود قد انزلق في هذا البحران[٩٥].

ثــمّ انتقل إلى التصوّف الإسلاميّ ليقدّم موقفًا مشابهًا في كتاب **جامع الأصول في الأولياء**

---

(٩٢) المصدر نفســه، الصفحة ٨٠.

(٩٣) يعلّق بدوي هذا الرأي الخاصّ به، فيقول

> الشــيء الــذي يؤسف له حقًّا فيما يتّصل بالصوفيّة المسلمين أنّهـم كانوا أغنى في المصطلح الفنيّ منهم في العرض المذهبيّ. ومن هنا كان جلّ اعتمادنا بالضرورة على هذا المصطلح، على ما في هذا من خطر. لأنّ التعريف بحكم تركيزه لا يسـمح جيّدًا بمعرفة القصد الحقيقيّ لمــا يــراد منه حقًا في تفصيلات الآراء، لهذا نرانا مضطّرين في تحليلنا هذا إلى اتّخــاذ سبيل التأويل في كثير من المواضع، لأنّنا لا نملك من الوثائق ما يُيسّر لنا طريقًا أوفى بالتحقيق الدقيق، وفي هذا نحن مسؤولون إلى حدّ كبير عن التأويلات والمشابهات التي ندلي بها.

المصدر نفسه، الصفحتان ٨٠ و٨١.

(٩٤) المصدر نفســه، الصفحة ٨١.

(٩٥) المصدر نفســه، الصفحة ٨٨.

للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلي النقشبندي، يقول فيه

القلق، وهو ها هنا تحريك الشوق صاحبه بإسقاط صبره وصورته، في البدايات: تحريك النفس إلى طلب الموعود، والسآمة عمّا سواه في الوجود. وفي الأبواب: قلق يضيق الخلق فيبغّض إلى صاحبه الحياة، ويحبّب إليه الموت. وفي المعاملات: توحّش عمّا سوى الحقّ، وأنس بالوحدة والتخلّي عن الخلق. وفي الأخلاق: الانخلاع عن الصبر والطاقة، لما يجد من التوقان للحقّ ولقائه. وفي الأصول: اضطراب في الفرار إلى المقصود، عن كلّ ما ينظر في السير إليه، أو يقتضي الصدود. وفي الأدوية: قلق يغالب العقل، ويساور النقل. ودرجته في الولايات: قلق يصفّي الوقت، وينقّي النعت. وفي الحقائق: قلق ينقّي الرسوم البقايا، ولا يرضى بالعطايا والصفايا. وفي النهايات: قلق لا يُبقي شيئًا، ولا يذر، ويغني عن كلّ عين وأثر[٩٦].

وهذا التعريف، وإن كان يركّز ويجمع بين الجانبين النفسيّ والوجوديّ، ولكنّ الجانب الثانيّ أكثر حضورًا فيه، بما يحمل في طيّاته من إحساس بالقلق.

هذا ويفصل بدوي المنازل النفسيّة ويقارنها مع الوجوديّة على الشكل الآتي:

| الموقف الصوفيّ | الموقف الوجوديّ |
|---|---|
| القلق ثنائيّ الاتّجاه يجمع بين الشوق والملال. | وهذا ما ورد عند كيركيجارد. |
| الاحتباس النفسيّ حيث يضيق خلق الإنسان، فيبغض الحياة ويحبّ الموت. | وهنا تتّفق الوجوديّة مع الصوفيّة في هذا التوجّه، يقول كيركيجارد: «إنّ القلق قوّة خارجيّة تأخذ بزمام الفرد، ولا يستطيع منها فكاكًا، بل لا يرغب في هذا، لأنّه خائف، وما يخشاه يغريه. والقلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوّة»[٩٧]. |

(٩٦) المصدر نفسه، الصفحة ٨٩.
(٩٧) المصدر نفسه، الصفحة ٩٢.

| الموقف الصوفيّ | الموقف الوجوديّ |
|---|---|
| توحّش عمّا سوى الحقّ، وأنس بالوحدة، والتخلّي عن الخلق. | هـذا الأمر نجده عند هايدغر وكيركيجارد الذي ودّ لو يكون: «كشجرة الصنوبر المتوحّدة، منحازًا إلى نفسي، ومتّجهًا إلى الطبقات العليا، وقائمًا لا ألقى ظلًّا، وليس غير الحمام الوحشيّ يستطيع أن يبني عشّه وسط غضوني»[٩٨]. |
| فقد القدرة على الصبر، وتولّدت لديه حالة من الجزع وذلك للهفته للحقّ. | وهـذا مـا نجـده عنـد فلاسفـة الوجوديّـة، إذ في هـذه المرحلة يصبح المـرء مهمومًا بالحـال الجديدة التـي فتحـت له باب العلـوّ وأخرجته عـن البطون والمحايثـة، فيهرول إليها مسرعًـا مضطربًا، منصرفًا عن كلّ ما يشغله عنها. |
| المرحلـة الأخيرة التي تنقل من الجانب النفسيّ إلى الجانـب الوجوديّ، وهـي منزلة الأدوية، والقلـق فيها يغالب العقل ويساور النقل، وفي هذه المرحلة يرتفع التعارض المعرفيّ، وتسيطر ملكـة الوجـدان التـي ترتفـع فـوق الوحي والدين. | وهـذا ما نجـده عنـد كيركيجـارد وحملتـه على المسيحيّة الوضعيّة. |

(٩٨) المصدر نفسه، الصفحة ٨٩.

وبعد أن يُنهي الجانب النفسيّ ينتقل إلى المراتب الوجوديّة، ويعرضها على الشكل الآتي، مقارنةً مع الوجوديّين[٩٩]:

| الموقف الصوفيّ | الموقف الوجوديّ |
| --- | --- |
| الوقت عند الصوفيّة هو الآن الدائم غير المهجّن بشيء من الماضي أو المستقبل، ويستطيع القلق أن يشعرنا بالحضور بين آنات الزمان. فالصوفيّ ينظر إلى نفسه باعتباره صاحب الوجود المتحقّق بالحقائق والطبائع، وفي هذا جمع واضح بين الوجود والزمان، ما دام من يملك الواحد يملك الآخر. | وفي هذا تتّفق الصوفية مع كير كيجارد الذي يربط بين السرمديّة والقلق. |
| ينفي القلق كلّ صفة، وبالتالي، كلّ تعيّن يشعرنا بالسلب الخالص أو العدم. | المدلول الوجوديّ للقلق كاشف عن العدم. وبالتالي، فالعدم شرط في إيجاد التحقّق للإمكانيّات على هيئة آنيّة ابتداءً من المرتبة الذاتيّة، أعني من الوجود الماهويّ. |
| في مرحلة النهايات الصوفيّة، يصبح القلق مطلقًا، أي غير مرتبط بشيء معيّن، فيصبح عدم التعين. | يقول هايدغر بهذا القول، ولكنّه يشترط أن يتّم ذلك دفعةً واحدةً، لا بنوع من السلب التدريجيّ. |

يستطيع القارئ أن يلاحظ من خلال التحليل السابق رغبة بدوي بأن يكون كيركيجارد رائدًا للوجوديّة العربيّة، لا للوجوديّة الأوربيّة فحسب.

### ب. الشعر والوجوديّة العربيّة

يشكّل الشعر خطوةً ثانيةً لمشروع بدوي الوجوديّ. فالشعر بما هو أمر وجوديّ يعبّر عن داخليّة الإنسان وذاتيّته في رؤية الوجود، وهو مكمّل للصوفيّة، فأحدهما للتعبير عن

(٩٩) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٨٩ إلى ٩٩.

الإمـكان، والآخر عن الآنيّـة. والوجود إمكان وآنيّة معًا، والشعر يعمل في الإمكان ليحيله إلى آنيّـة لكـن في مملكة القول الموزون، والفلسفة تعمل في الآنيّة لكي تردّها إلى ينبوعها من الإمكان[100].

فالشعـر أكثر قدرةً في الخلـق من الفيلسوف، لأنّه من إبداع الـذات، إذ يصبح المضوع والذات واحـدًا، فكما أنّ الله في نظر أكثر المذاهب الدينيّة والفلسفيّة يخلق الكون بواسطة الكلمة، «اللوغوس»، كذلك الشاعر الوجوديّ يخلق عالمه بواسطة الكلمة، والفرق بينهما هو

> أنّ كلمـة الله نظـر إليها على أنّها عقليّـة، بينما كلمة الشاعر عاطفيّة انفعاليّـة، لذلك كانت الأولى صـورًا ومعقولات، «أي كلمة الله»، بينما الثانية «كلمة الشعر»، لأنّها انفعاليّة أضعف من الشاعر نحـو حقيقة عالمـه [...]، والفارق أنّ كون الله كـون مُتحقّق عينيّ، أمّا كـون الشاعر الناشئ عن كلمته فإمكان مجرّد[101].

وعلـى هذا الأساس لقد جاء في استهلال ديوانه **مرآة نفسي**: «أيّها الشعراء ألا فلتشاركوا الربّ في فعل الخلق»[102].

وعليه، فـإنّ عالم الشعر هو الإمكان الذي يتميّز بالحركـة، والصيرورة، والتغيّر المستمرّ للخروج إلى الآنيّة. هو الإمكان الطامح إلى تحقيق أكبر قدر من الإمكانيّات ونقلها من حالة الإمـكان إلى حالة التحقّق «الآنيّة»، بواسطة الخيال وملكة الوجدان التي تتكوّن من تجارب الشاعر الحيّة المعاشة، من قلقه وتوتّره وانفعاله من كلّ المعاني التي يمتلئ بها هذا الوجود الحيّ النابض بالحياة.

بعد ذلك يقوم بدوي بتقديم نماذج فنّيّة للوقوف عليها وتحليلها وجوديًّا، إذا جاز التعبير. ومن هذه النماذج نذكـر السمفونيّة التاسعة لبتهوفن، وقصيدة «إلى القارئ Au Lecteur» لبودلير، إذ يحرص بدوي على إيراد قصيدة بودلير بكاملها ليقدّم نموذجًا للشعر الوجوديّ. ففـي هذه القصيدة تتّضح لنا المعاني الرئيسة في التحليل الوجوديّ للآنيّة، ومن هذه المعاني

(١٠٠) المصدر نفسه، الصفحة ١١١.

(١٠١) المصدر نفسه، الصفحات ١١٤ إلى ١١٦.

(١٠٢) **مرآة نفسي**، مصدر سابق، في الاستهلال.

الخطيئـة، والنـدم، والوجـود، والمـوت، والمـلال، إذ تعتبر هـذه الطائفـة من أهمّ الموضوعـات الرئيسـة التـي منهـا يتكـوّن الوجـود. وكذلـك الحـال في قصيـدة «أزهار الشرّ Les Fleurs du mal»، لبودلير أيضًا، وقصيدة «لقاء» لجيته المليئتان بالمعاني الوجوديّة، والمعبّرتان عن الشعر الوجوديّ خير تعبير(١٠٣).

ولأنّ الشعر بهذه الأهمّيّة لا بدّ من تمتّعه بجملة من المقوّمات، وهي:

**الألفاظ**: يجب أن تكون الألفاظ قادرةً على توليد الشعور بعالم حقّ يتحقّق فيه الإمكان، ولذا يجب أن يبتعد الشعر قدر المستطاع عن اللغة الجارية لكي نستعيد الصورة الأولى التي يمتاز بها عالم الإمكان، فالشاعر الوجوديّ في تعبيره بالألفاظ يحاول قدر المستطاع أن يرقى بها عن عالم الابتذال اليوميّ الكائن في اللغة الجارية الاستعمال(١٠٤).

**الصـور**: يجب أن تصدر الصور عن لمح لفظيّة وإشارات ضئيلة، لا تلك التي تتبدّى لك كاملـة الرسم، وعلى الشاعر الوجوديّ أن يكثر من استعمال الصور بالتعبير قدر المستطاع، بحيـث لو قدّر أن يجعل تعبيراته كلّها معرضًا في الأداء، وتفسير هذا في المذهب الوجوديّ هو أنّ الغاية من الشعر تحقيق الممكن بواسطة القول الموزون، وكلّ تحقيق يترتّب في الوجود الحقيقـيّ تبعًا لقربه من العينيّ القائـم، والعينيّ القائم في مملكة الإبداع الشعريّ هو الصورة لا المعنى المجرّد، ولهذا فإنّه كلّما كان التعبير بواسطة الصور، كان ذلك أوفى لتحقيق الغاية من الشعر الوجوديّ(١٠٥).

**الـوزن**: الكلام الموزون هو الأداة الرئيسة للشعر الوجـوديّ، وذلك أنّ الانفعال لا يعبّر عنـه إلّا بالكلام الموزون، ولمّـا كان الوزن بهذه الخطورة بالشعر، فلا بـد من العناية بناحية الأوزان في الشعـر الوجـوديّ إلى أبعـد حـدّ مستطاع، ليعـبّر عن حال التوتّـر، وهذا ما تفتقـره أوزان الشعـر العربـيّ في عمودها التقليديّ، لأنّهـا تقوم على الاطّـراد أو الرتابة، وكليهمـا من ألدّ أعداء التوتّـر لخلوّهما من التقابل، والتعارض، والتمزّق الحركيّ القائم

---

(١٠٣) انظر، **الإنسانيّة والوجوديّة في الفكر العربيّ**، مصدر سابق، الصفحات ١١٨ إلى ١٢٨.

(١٠٤) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ١٢٨ إلى ١٣٠.

(١٠٥) المصدر نفسه، الصفحتان ١٣٢ و١٣٣.

بين الأضداد، وشأنه في هذا شأن الموسيقى العربيّة أو الشرقيّة التقليديّة، فهي تقوم على اللحن(melody)، لا على الانسجام (harmony).

### ت. الدين والنبوّة والوجوديّة

تنطوي النبوّة على معان إنسانيّة، وهي شكّلت روح الحضارة العربيّة، حتّى أنّ بدوي يعتبر النبوّة ظاهرةً خاصّةً، لا تتمتّع بها إلّا الجزيرة العربيّة من دون سائر بقاع العالم، وأبرز هذه الأديان هي الأديان الثلاث ذات الاعتقاد الواحد بالتوحيد والأخلاق.

واعتبر بدوي الأديان التوحيديّة مكمّلةً لبعضها بعضًا، وهي تجلّت بشكلها الأتمّ في الإسلام الذي حمل الخصوصيّة العربيّة التي تتمثّل في شموليّة الدين لكلّ مناحي الحياة، وتصل إلى حدّ الجمع بين السلطتين السياسيّة والدينيّة، وهذه المزيّة لا يتمتّع بها إلّا العرب من بين بقيّة الأقوام[١٠٦].

## خاتمة

قدّم عبد الرحمن بدوي، من دون شكّ، من خلال النصوص التي تركها لنا أعمالًا فكريّةً هامّةً، أدّت دورًا في تنشيط الفلسفة بمعناها الأكاديميّ عبر استجلاب أبرز ما توصّل إليه الفكر الغربيّ، ولكنّ هذا المشروع تلبّسته وقائع متعدّدة لا يمكن التغافل عنها، وهي:

أ. بقيت فلسفةً نخبويةً لم تستطع أن تنتقل إلى وجدان المجتمع، فكانت أشبه ما تكون بدرس فلسفيّ نظريّ، بعيد عن متطلّبات الحياة الفكريّة الواقعيّة. فهي، بحراكها، قد أغفلت دور الشروط الموضوعيّة، ومجال الإرادة، ودور الآخر في تكوين الذات.

ب. ينطلق بدوي، للوهلة الأولى، من القيم الصوفيّة في التراث الإسلاميّ، ولكنّه في ما ذهب إليه لم يتعدّ جانبًا من التصوّف المتمثّل بالشطح، وكأنّه في بعض الأحيان يردّد قول الحلّاج «أنا الله، سبحاني ما أعظم شأني». كان عبد الرحمن بدوي يسعى إلى أن يكون الإنسان الكامل من دون ارتباط بالله، لذلك كان إنسانه خالقًا، يذوب في الله، أو يمتلك الحضور اللاحدوثيّ والقدرة اللازمنكانيّة.

---

(١٠٦) المصدر نفسه، الصفحات ١٤٥ إلى ١٦٠.

ت. يقيم بدوي فلسفته على القلق والهمّ، ويناهض العقلانيّة والعلّيّة. فهو أراد الهرب مـن الأفكار الشموليّة، فحبس الإنسـان في ذاته، وحوّله إلى كائن كئيب غير بنّاء، لا يحترم الأشيـاء، ولا المجتمـع، ولا الجمهـور، ولا العقل، فكانـت فلسفته عبارةً عـن حلم رجل مسحوق، يعيش هوجسات.

ث. عارضـ عبد الرحمن بدوي الفلسفة النسقيّة، ولكنّه عاد وانزلق في هويّتها، ذلك لأنّ النشاط الثقافيّ الفلسفيّ معه، عاد واتّخذ شكل عمارة إيديولوجيّة متمركزة حول الإنسان، فعملـت على منهجة ما تريد أن تقوله ووضعتـه في مواجهة عمارة ومناهج مخالفة، فوقعت في محظور ما حذّرت منه، وما ثارت عليه لرفضه وتقويضه.

ج. اعتبرت نفسها ناظرةً إلى الوجود، ولكنّها عادت وحوّلت الإنسان إلى ماهيّة غير معيّنة، ولم تكتف بذلك بل عملت على تحويل كلّ ما ينتمي إلى هذا الإنسان إلى ماهيّة أيضًا.

## الموضوعات التي عالجتها مجلّة المحجّة (*)

| ISSUE | ISSUE'S SPECIAL | ملفّ العدد | العدد |
|---|---|---|---|
| 0 | The Philosophy of Mullā Ṣadrā | فلسفة الملّا صدرا | صفر |
| 1 | Mysticism and Gnosticism | التصوّف والعرفان | ١ |
| 2 | Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective | الدين والثقافة من منظور فلسفيّ معرفيّ | ٢ |
| 3 | Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian | التعدّديّة الدينيّة – وجهات معرفيّة إسلاميّة ومسيحيّة | ٣ |
| 4 | Contemporary Islamic Philosophical Trends | اتّجاهات الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة | ٤ |
| 5 | Faith and the Will to Belief | الإيمان وإرادة الاعتقاد | ٥ |
| 6 | Hermeneutics | الهرمنوطيقا | ٦ |
| 7 | Ethics and Religion | الأخلاق والدين | ٧ |
| 8 | Philosophy of Religion | فلسفة الدين | ٨ |
| 9 | The Language of Religion I | لغة الدين ١ | ٩ |
| 10 | The Language of Religion II | لغة الدين ٢ | ١٠ |
| 11 | Religion and Secularism | الدين والعلمنة | ١١ |
| 12 | Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition | المعرفة الدينيّة: جدليّة العقل والشهود | ١٢ |
| 13 | Religion, Art and Mysticism | الدين، الفنّ والتصوّف | ١٣ |
| 14 | The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology | إشكاليّة الشرّ بين الفلسفة والدين والاجتماع | ١٤ |
| 15 | Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends | اليهوديّة: مدارسها الدينيّة، وتيّاراتها الفكريّة | ١٥ |
| 16 | On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Sharī'a | في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها | ١٦ |
| 17 | Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond | تأمّلات دينيّة وفلسفيّة في الموت وما بعده | ١٧ |
| 18 | Man in the Islamic Theistic System | الإنسان في نظام التوحيد الإسلاميّ | ١٨ |

(*) تجد فهرسًا موضوعيًّا شاملًا لكلّ المقالات التي نُشرت في مجلّة المحجّة في العدد ٢١.

## الموضوعات التي عالجتها مجلّة المحجّة

| | | | |
|---|---|---|---|
| 19 | Religious Dialogue | الحوار الدينيّ | ١٩ |
| 20 | Time | الزمن | ٢٠ |
| 21 | The Return of Metaphysics | عودة المـــتافيزيقا | ٢١ |
| 22 | Eschatology | المعاد بين رمزيّة الدلالة والدين | ٢٢ |
| 23 | The Body, Sacred & Profane | الجسد (المقدّس والمدنّس) | ٢٣ |
| 24 | Faith | الإيمان | ٢٤ |
| 25 | Revelation | الوحـــي | ٢٥ |
| 26 | Human Nature [1] | الطبيعة البشريّة [١] | ٢٦ |
| 27 | Human Nature [2] | الطبيعة البشريّة [٢] | ٢٧ |

## List of Transliterations

| | al- | ال- |
|---|---|---|
| ā | Ā | ا / ى |
| ī | Ī | ي |
| ū | Ū | و |
| i | i | ـِ |
| u | u | ـُ |
| a | a | ـَ |

| ’ | ’ | ء |
|---|---|---|
| b | B | ب |
| t | T | ت |
| th | Th | ث |
| j | J | ج |
| ḥ | Ḥ | ح |
| kh | Kh | خ |
| d | D | د |
| dh | Dh | ذ |
| r | R | ر |
| z | Z | ز |
| s | S | س |
| sh | Sh | ش |
| ṣ | Ṣ | ص |
| ḍ | Ḍ | ض |
| ṭ | Ṭ | ط |
| ẓ | Ẓ | ظ |
| ‘ | ‘ | ع |
| gh | Gh | غ |
| f | F | ف |
| q | Q | ق |
| k | K | ك |
| l | L | ل |
| m | M | م |
| n | N | ن |
| h | H | ه |
| w | W | و |
| y | Y | ي |
| at | ah | ة |

__________, *Rabīʿ al-Fikr al-Yūnānī*, 3rd edn. (Cairo: Maktabat an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1943).

__________, *Sīrat Ḥayātī*, 1st edn.(Beirut: al-Muʿassasah al-ʿArabiyyah lī-ad-Dirāsāt w-an-Nashr).

H. H. Schaeder, *Rūḥ al-Ḥaḍārah al-ʿArabiyyah*, trans. ʿAbd-ar-Raḥmān Badawī (Kuwait - Beirut: Dār al-Qalam, 1980).

**ʿAbd ar-Raḥmān Badawī and Existentialism**

*Ahmad Majed* (201-247)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

Existentialism, being an underlying intellectual school synthesized within intellectual arenas, has its own representatives, theorists, and periodicals. In this very respect, it represented itself as an alternate for Arab, Islamic societies. Through plotting ʿAbd ar-Raḥmān Badawī's philosophical synthesis, this paper expounds on Arabic existentialism, for this personality brought into actualization that very project within an Islamic framework. Ergo, Badawī introduced existentialism with a traditional reference for it to be accepted outside the bosom in which it was first born. This school presented, moreover, many an idea distinct from western existentialism, making Badawī a pioneering, incisive philosopher whom this paper tries to build upon to bring into light an intellectual project that bears its very own characteristics, vision, and attitudes.

*Key terms*: Existentialism; ʿAbd ar-Raḥmān Badawī; time; existence; angst; gradations of being; poetry.

**References**

ʿAbd-ar-Raḥmān Badawī, *al-'Insāniyyah w-al-Wujūdiyyah fī al-Fikr al-ʿArabī* (Kuwait – Beirut: Dār al-Qalam).

__________, *az-Zamān al-Wujūdiyy*, 3rd edn. (Beirut: Dār ath-Thaqāfah,1937).

__________, *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Wujūdiyyah* (Beirut: al-Muʿassasah al-ʿArabiyyah lī-ad-Dirāsāt w-an-Nashr, 1981).

__________, *Hal Yumkin Qiyām 'Akhlāq Wujūdiyyah?*, 1st edn. (Cairo: Maktabat an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1953).

__________, *Kharīf al-Fikr al-Yūnānī*, 3rd edn. (Cairo: Maktabat an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1970).

__________, *Mawsūʿat al-Falsafah*, 1st edn. (Beirut: al-Muʿassasah al-ʿArabiyyah lī-ad-Dirāsāt w-an-Nashr, 1984).

__________, *Min Tārīkh al-'Ilḥād fī al-'Islām*, 1st edn. (Cairo: Dār an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1945).

__________, *Mir'āt Nafsī*, 1st edn. (Cairo: Dār an-Nahḍah al-Miṣriyyah 1946).

**Feeble Promotion of Shiite Mysticism Sows the seeds of False Mysticism**

*Muhammad Fanaei al-Ashkuri* (175-199)

Imam Khomeini's Institute - Qum

Trans. Ali Hajj Hasan

Throughout this dialogue, Dr. Muhammad Fanaei al-Ashkuri, a professor of philosophy at Imam Khomeini's Institute, had reflected upon mysticism qua its inward, esoteric dimension, in as much as it is an esoteric knowledge and inclination towards the knowledge of God. That very inclination is, yet, limited not to a particular civilization, rather it is common between all humankind, for it's based upon the very primordial *fiṭrah* of knowing God. Mysticism is, moreover, but the vertical dimension of religion. In that very respect, knowledge and inclination towards God are the core pillars of mysticism. By and large, mystical knowledge is a knowledge of intuiton as it is a direct communion with God and His manifestations. The heart is, as such, the essential fountain of mysticism through which our very acts of worship become of a mystic sort. Dr. Muhammad, then, added that modern schools that behold the name of mysticism could not be deemed as true mysticism, as they speak not about intuition, nor innate, esoteric experience, let alone the mystical wayfaring. They are alike mysticism from the very outer facets alone. This is, as per Dr. Muhammad, the vey false mysticism that elaborates but on worldly affairs.

*Key terms*: Mysticism; false mysticism; knowledge; inclination; love; intuition; attraction; nearness; the sacred.

**References**

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Qum: Manshūrāt Jamā'at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-'Ilmiyyah).

Muḥammad Ṣāliḥ al-Māzindarānī, *Sharḥ 'Uṣūl al-Kāfī* (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 2000).

Muḥammad Bāqir as-Sabziwārī, *Dhakhīrat al-Ma'ād* (Beirut: Mu'assasat 'Āl al-Bayt lī-'Iḥyā' at-Turāth).

J. Freund, *L' essence du politique* (Sirey, 1965).

J. J. Rousseau, *Contrat social.*

__________, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*

__________, *Emile.*

J. P. Garnier and D. Goldschmidt, "L'État, c'est vous," *Le Monde Diplomatique* (Février, 1979).

J. P. Lefebvre and P. Macherey, *Hegel et la société* (Paris: P.U.F., 1984).

K. Marx and F. Engles, *L'idéologie allemande* (Paris: Éd. sociales, 1968).

K. Marx, "Préface à la Contribution à la critique de l'économie politique," in K. Marx and F. Engles (eds.), *Etudes philosophiques* (Paris: Éd. Sociales, 1974).

__________, *Critique du droit politique hégélienne* (Paris: Éd. sociales, 1975).

__________, *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte* (Paris: Pauvert, 1984).

L. Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat," *La Pensée* **151** (Juin, 1970).

__________, *Positions* (Paris: Éd. sociales, 1976).

L. Colletti, *De Rousseau à Lénine* (Gordon and Breach, 1972).

L. Saint-Just, Institutions Républicaines, in *Œuvres choisies* (Paris: Gallimard, 1968).

*Le Monde* (27, Décembre, 1984).

M. Rocard, *Qu'est-ce que la social-démocratie*? (Paris: Seuil, 1979).

P. F. Moreau, Société civile et civilisation, in F. Châtelet (ed.), *Histoire des idéologies* (Paris: Hachette, 1978).

P. Rosanvallon and Y. Cannac, "Que faire de l'État?" *Le Débat* **26** (Septembre, 1983).

P. Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique* (Paris: Seuil, 1979).

__________, *Le Débat* **26** (Septembre, 1983).

R. Barthes, *Mythologies* (Paris: Seuil, 1970).

S. Pufendorf, *Droit de la nature et des gens.*

Th. Hobbes, *De Cive*, trans. S. Sorbièr (Sirey, 1981).

__________, *Léviathan*, trans. F. Tricaud (Sirey, 1971).

Y. Cannac, *Le Débat* **26** (Septembre, 1983).

## "Civil Society": the History of the Term

*Francois Rangeon* (147-173)

Université Amiens - Amiens

Trans. Ali Yussef

Coming to the term of "civil society", one could depict that this concept bears not fixation in its very meaning; rather, it had metamorphosed over time and history. It was, first, coined to signify the state, then it had transformed to mean private society wherein citizens could pursue their own interests. Afterwards, it had schematized an entity far afield from the state. It was even defined as the rival of the state, by which state and civil society could, by no means, work in concomitance. In this regard, the state represents the vehicle of power and coercion, and, as such, it becomes a passive political body, while the civil society, so as to be deemed as a social nexus, embraces individuals qua their citizenship, achieving, this way, their welfare and prosperity afar from coercion.

*Key terms*: Civil society; state of nature; state; citizen; nation; liberalism; J. J. Rousseau; Th. Hobbes.

**References**

A. Ferguson, *An essay on the History of Civil Society* (Londres, 1767).

_________, *Principles of Moral and Political Science* (Edinburgh, 1792).

A. Gramsci, *Gramsci dans le texte* (Paris: Éd. sociales, 1977).

B. Badie and P. Birnbaum, *Sociologie de l'Etat* (Paris: Pluriel, 1983).

B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*, ed. M. Gauchet (Paris: Pluriel, 1980).

B. Mandeville, *La Fable des abeilles*, trans. L. and P. Carrive (Paris: Verin, 1974).

É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris: les Éditions de Minuit, 1969).

E. J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?* (Paris: P.U.F., 1982).

E. Kant, *Critique de la faculté de juger*.

_________, *Théorie du droit*.

G. Lavau, "L'espace politique français," *Esprit* (Décembre, 1979).

J. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de L'Ecriture sainte*.

S. Huntington, *Ṣidām al-Ḥaḍārāt*, trans. Ṭal'at ash-Shāyib, 2nd edn. (Cairo: Dār Suṭūr, 1999).

Samīr Khayr ad-Dīn, *Mabda' al-'Adl* (Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2009).

Ṭāha 'Abd ar-Raḥmān, *al-Ḥadāthah w-al-Muqāwamah*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2007).

__________, *Rūḥ al-Ḥadāthah*, 1st edn. (Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfī al-'Arabī, 2006).

## Philosophizing the Values of Civilization

*Shafik Jaradi* (119-145)

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

Upon defining the very meaning of civilization, the linguistic and the analytical mind, both, have transcended human differences in gender, color, and ethnicity, overcoming ancient civilizations of all sorts, henceforth, differentiating between civilization, on the one hand, and civilizations, on the other. The innate origin of every cultural establishment, moreover, lies in the accumulation of the efforts and knowledge of humankind amidst a uniform, historic context, which imparts to these efforts a special identity originating from volitional and innate intentionality of a "unique" nation. This is dubbed as the accumulated values that work in terms of history and time. As such, history becomes a framework through which civilization could be fully discerned. Quite the contrary, the western mind has differentiated between *civilizations* and *civilization* in light of the norms outlined by western civilization itself. Hence, new norms had emerged to schematize what is cultural from what is not. Along these lines, are there standards determining civilization? Are there norms by virtue of which we could judge a humankind or a community as *civilized*? Further, what are the major aims of civilization?

*Key terms*: Civilization; civilizations; nations; modernity; reification; vicegerency; globalization.

**References**

'Abd-al-Wahhāb al-Misīrī, *al-'Almāniyyah ash-Shāmilah w-al-Juz'iyyah*, 1st edn. (Cairo: Dār ash-Shurūq, 2002).

D. Senghaas, *aṣ-Ṣidām Dākhil al-Ḥaḍārāt*, 1st edn. (Cairo: Dār al-'Ayn, 2008).

Ḥusayn Muwannis, *al-Ḥaḍārah* (Kuwait: 'Ālam al-Ma'rifah, 1978).

Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, *al-Madrasah al-'Islāmiyyah* (Beirut: Dār az-Zahrā', 1973).

__________, *as-Sunan at-Tārīkhiyyah fī-al-Qur'ān* (Beirut: Dār at-Ta'āruf, 2005).

__________, *Baḥth Ḥawl-al-Mahdī* (Beirut: Dār at-Ta'āruf, 1981).

Muḥammad Ḥājj Ḥamad, *al-Ḥākimiyyah* (Beirut: Dār as-Sāqī, 2010).

Murtaḍā Muṭahharī, *al-'Adl al-'Ilāhī*, 3rd edn. (Beirut: ad-Dār al-'Islāmiyyah, 1997).

## Human Nature: Justice versus Power [2]

*Noam Chomsky vs. Michel Foucault* (93-118)

MIT - Massachusetts

Trans. Ali Yussef & Muhammad Ali Jaradi

While language and discourse form the starting point in the debate between Chomsky and Foucault concerning human nature, the main concerns pertain to the political implications inherent in the various conceptions of this nature. And while Chomsky sees no choice but that every society should maximize the fundamental characteristic of creativity intrinsic to human nature through overcoming the elements of political repression and coercion existing in any society–constituting, thus, free entities that embrace that very urge of creativeness, Foucault holds that the primordial political task lies in criticizing the economic institutions that appear to be neutral and independent so that one could overthrow the power of the class ruling through such institutions.

*Key terms*: Human nature; scientific progress; creativity; freedom and limitation; knowledge and power; anarcho-syndicalism; liberalism.

__________, *al-Le'ā'ī*, ed. 'Alī-Reḍā 'Aṣgharī and Mahdī Hājjyān (Tehran: Madrasey-e 'Āliy-e Shahīd-e Muṭahharī,).

__________, *al-Maḥajjah al-Bayḍā' fī Tahdhīb al-'Aḥyā'* (Qum: Nashr-e 'Islāmī, 1383 H.L).

__________, *'Anwār al-Ḥikmah*, ed. Muḥsin Bīdārvar (Qum: Nashr-e Bīdār, 1383 H.S.).

__________, *ash-Shāfī fī al-'Aqā'id w-al-'Aḥkām*, ed. Mahdī al-Anṣārī al-Qummī (Tehran: 'Inteshārāt-e Lūḥ-e Maḥfūẓ, 1382 H.S.).

__________, *aṣ-Ṣāfī* (Tehran: Ketāb-Furūshiy-e 'Islāmī, 1376 H.S.).

__________, *Ḥaqāyeq dar 'Akhlāq-u-Sayr-u-Sulūk*, trans. Muḥammad Bāqir Sā'idī al-Khurāsānī (Tehran: 'Ilmiyey-e 'Islāmī, 1360 H.S.).

__________, *'Ilm al-Yaqīn fī 'Uṣūl ad-Dīn*, ed. and comm. by Muḥsin Bīdārvar (Beirut: Mu'assasat at-Tārīkh al-'Arabī).

__________, *Qurrat al-'Uyūn fī al-Ma'ārif w-al-Ḥikam*, ed. Muḥsin 'Aqīl (Qum: Dār al-Kitāb al-'Islāmī, 1410 H.S.).

__________, *'Uṣūl al-Ma'ārif*, ed. and comm. by Jalāl ad-Dīn al-'Āshtiyānī (Tehran: Daftar-e Tablīghāt-e 'Islāmī, 1362 H.S.).

Reḍā 'Akbaryān, *Ḥekmat-e Muta'āliy-e va Tafakkur-e Falsafey-e Mu'āṣer* (Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e 'Islāmiy-e Ṣadrā, 1386 H.S.).

__________, *Munāsabāt-e Dīn va Falsaf-e dar Jahān-e'Islām* (Tehran: Pejūheshghāh-e Farhangh va 'Andīshey-e 'Islām, 1386 H.S.).

S. H. Hasr, *Preface on Osulolmaref* (Tehran: Islamic Publishing, 1353 H.S.).

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *ash-Shawāhid ar-Rubūbiyyah*, ed. Muṣṭafā Muḥaqqiq Dāmād (Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e 'Islāmiy-e Ṣadrā, 1382 H.S.).

__________, *'Asrār al-'Āyāt*, ed. Muḥammad Mūsavī (Tehran: 'Inteshārāt-e Ḥekmat, 1385 H.S.).

__________, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Tehran: 'Anjuman-e Ḥekmat va Falsaf-e, 1363 H. S.).

__________, *Tafsīr-e Sūrehāy-e Ṭāreq va 'A'lā va Zilzāl*, ed. Muḥammad Kawājawī (Tehran: 'Inteshārāt-e Mawlā, 1363 H.S.).

__________, *Tafsīr-e Sūre-ye Vāqe'-e*, trans. and comm. by Muḥammad Kawājawī (Tehran: 'Inteshārāt-e Mawlā, 1363 H.S.).

**Plotting al-Fayḍ al-Kāshānī's Method in Studying Mullā Ṣadra's Question of Resurrection**

*Rida Akbarian & Najmeh Saadat Radvar* (73-89)

Tarbiat Mudares University - Tehran

Trans. Hasan Taher

The issue of resurrection per Mullā Ṣadra's philosophical synthesis, and its philosophical concept qua the gradations of being, had been revised and scrutinized by al-Fayḍ al-Kāshānī. al-Fayḍ's change in his articulation towards the question of reason had introduced a very new, more moderate presentation of the relation between religion (*ash-shar'*) and reason (*al-'aql*). This change, in turn, led to a change in al-Fayḍ's schematization of the issue of resurrection throughout his life. Coming over the works al-Fayḍ had written early, and those written later on, one could sketch the substantial change al-Fayḍ's intellectual synthesis had known qua the issue of resurrection and the gradations thereof. One could also depict the different methods al-Fayḍ adopted in interpreting that very question, inasmuch as it starts from his vision to resurrection per human gradations of being and ends with an articulation based upon the historical time.

*Key terms*: Mullā Ṣadrā; al-Fayḍ al-Kāshānī; resurrection; gradations of being; reason; religion (*ash-shar'*).

**References**

'Abd-ar-Raḥmān b. 'Aḥmad al-Jāmī, *Naqd an-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ* (Tehran: Mu'assasey-e Muṭāle'āt-e Farhanghī).

'Abd-ar-Razzāq al-Kāshānī, *'Iṣṭilāḥāt aṣ-Ṣūfiyyah*, ed. and comm. by Majīd Hādī Zādeh (Tehran: 'Inteshārāt-e Ḥekmat, 1381 H.S.).

'Alī Nūrī, *Ta'līqāt bar 'Asrār al-'Āyāt* (Tehran: 'Inteshārāt-e Ḥekmat, 1385 H.S.).

Ghulām-Ḥusayn 'Ibrāhīmī Dīdānī, *Mājarāy-e Fikr-e Falsafe-ye 'Islām* (Tehran: Ṭarḥ-e Nū, 1379 H.S.).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār* (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah, 1361 H.S.).

Muḥsin Fayḍ al-Kāshānī, *al-'Inṣāf*, ed. Bahrād Ja'farī (Tehran: Madrase-ye 'Ālīy-e Shahīd Muṭahharī, 1387 H.S.).

__________, *al-Kalimāt al-Makhzūnah*, ed. 'Alī-Reḍā 'Aṣgharī and Mahdī Ḥājjyān (Tehran: Madrasey-e 'Ālīy-e Shahīd-e Muṭahharī, 1387 H.S.).

__________, *al-Mabda' w-al-Ma'ād*, ed. Muḥammad Dhabīḥī and Ja'far Shāh Naẓarī (Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e 'Islāmīy-e Ṣadrā, 1391 H.S.).

Shahāb ad-Dīn as-Suhrawardī, *al-Mashāri' w-al-Muṭāraḥāt*, ed. H. Corbin, 2nd edn. (Tehran: Mu'assasey-e Muṭāle'āt va Taḥqīqāt-e Farhanghī 1372 H.S.).

__________, *Ḥikmat al-'Ishrāq*, ed. H. Corbin (Tehran: Mu'assasey-e Muṭāle'āt va Taḥqīqāt-e Farhanghī, 1372 H.S.).

Sharaf ad-Dīn al-Khurāsānī, "'Ibn Sīnā," in Qāẓim Musavī Bajnūrdī (ed.), *Dā'irat al-Ma'ārif Buzurgh-e 'Islāmī* (Tehran: Markaz-e Dā'irat al-Ma'ārif Buzurgh-e 'Islāmī, 1377 H.S.).

ʻAlī ʼAwjabī, *Māheyyat va Bun-e Māyehāy-e Maʻrefat dar Ḥekmat-e Yamānī* (Tehran: Farhanghestān-e ʻUlūm-e Jumhūrīy-e ʼIslāmīy-e ʼĪrān, 1385 H.S.).

ʻAlī b. ʼAḥmad b. Turkah, *Tamhīd al-Qawāʻid*, ed. Jalāl ad-Dīn al-ʼĀshtiyānī (Tehran: ʼAnjuman-e Ḥekmat va Falsafey-e ʼĪrān, 1360 H.S.).

ʻAlī-Reḍā Zakavātī Qarāghuzlū, *Nukteh Ghīrī-hāy-e Mullā Ṣadrā bar bū ʻAlī: Sayr-e Tārīkhiyeh Mullā Ṣadrā* (Tehran: Nashr-e Hastiy-e Namā, 1380 H.S.).

Beyūk ʻAlī Zādeh, "Māheyyat-e Maktab-e Falsafey-e Mullā Ṣadrā va Tamāyez-e ʼĀnhā ʼaz Maktabhāy-e Dīghar," *Kharadnāme-ye Ṣadrā* **10** (Qum: Bunyād-e Ḥekmat-e ʼIslāmiy-e Ṣadrā, 1376 H. S.).

Dāwūd al-Qayṣarī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Ḥasan Zādeh al-ʼĀmulī (Qum: Būstān-e Ketāb, 1382 H. S.).

H. Nasr, *Ṣadr al-Mutaʼallihīn ash-Shīrāzī w-al-Ḥikmah al-Mutaʻāliyah*, trans. Ḥusayn Sūnshī (Tehran: ʼInteshārāt-e Suhravardī, 1382 H.S.).

Ḥasan Ḥasan Zādeh, *Qurʼān va ʻIrfān va Burhān ʼaz Ham Jedāyī Nadārand* (Tehran: Muʼassasey-e Muṭāleʻāt va Taḥqīqāt-e Farhanghī, 1370 H.S.).

ʼIbn Sīnā, *al-ʼIshārāt w-at-Tanbīhāt*, ed. by Mujtabā az-Zirāʻī (Qum: Būstān-e Ketāb, 1381 S.H.).

_______, *ash-Shifāʼ, al-Manṭiq, al-Madhkhal*, ed. al-ʼAbb Qanawātī, Maḥmūd al-Khaḍīrī, and Fuʼād al-ʼAhwānī (Cairo: Wizārat al-ʼAwqāf al-ʻUmūmiyyah, 1953).

_______, *at-Taʻlīqāt*, ed. ʻAbd-ar-Raḥmān Badawī (Qum: Maktab al-ʼIʻlām al-ʼIslāmī, 1404 H.L.).

Mīr Muḥammad Bāqir Dāmād, *aṣ-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, ed. ʻAlī ʼAwjabī (Tehran: Nashr-e Mīrāth-e Maktūb, 1380 H.S.).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-ʼAnwār*, 2nd edn. (Beirut: Muʼassasat al-Wafāʼ 1403 H.).

Muḥammad-Reḍā Ḥakīmī, *ʼElāheyyāt-e ʼElāhī va ʼElāheyyāt-e Basharī* (Tehran: ʼInteshārāt-e Dalīl-e Mā, 1386 H.S.).

Murtaḍā Muṭahharī, *Majmūʻ-e ʼĀthār* (Tehran: ʼInteshārāt-e Ṣadrā, 1374 H.S.).

*Rūsh Shenāsiy-e ʻUlūm-e ʼInsānī* **56** (Qum: Pejūhashghāh-e Ḥūz-e va Dāneshgāh, 1387 H.S.).

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Mutaʻāliyah fī al-ʼAsfār al-ʻAqliyyah al-ʼArbaʻah*, 3rd edn. (Beirut: Dār ʼIḥyāʼ at-Turāth al-ʻArabī, 1981).

## Reflections on Methodological Characteristics of Mullā Ṣadrā's Philosophical School

*Ali Shirwani* (49-71)

Research Institute of Hawzah and University - Qum

Trans. Muhammad Hasan Zaraket

Ever since transcendent theosophy was brought into fruition by Mullā Ṣadra, it had been merely criticized as being an eclectic school, importing the teachings of different schools, all at variance, and conjoining them altogether in its own philosophical method. It, henceforth, puts together peripatetic philosophy, with Illumination (*ishrāq*), mysticism, theology, and religious texts with no such harmony pervading. Departing from the very words of Mullā Ṣadrā, this paper depicts the underlying aspects of transcendent theosophy, so that it would be distinguished from other schools expounding on the very same issues.

In order to convey its aim, this study sheds light on the fact that albeit the school of transcendent theosophy merely benefitted from other preceding schools amongst all intellectual trends within Islamic philosophy qua their studies upon existence, it is, in any event, a philosophical school in the full sense of the word.

Accordingly, the current paper unfolds the following: (1) transcendent theosophy's criticism of the theoretical mysticism methods; (2) distinction between transcendent theosophy and the school of Illumination (*ishrāqī*), (3) stature of intuition and religious teachings in transcendent philosophy, (4) comparison between intellectual (*'aqlī*), transmitted (*naqlī*), and intuitive (*shuhūdī*) approaches as per acquiring knowledge of existence, (5) expounding on the terms of "enlightened intellect" and "intuitive demonstration," and (6) the crystallization of inter-disciplinary methods within transcendent theosophy.

*Key terms*: Transcendent theosophy; Mullā Ṣadrā; philosophy; mysticism; intuition; transmission; methods.

### References

'Abd-ar-Rasūl 'Ubūdiyyat, *Dar 'Āmadī beh Neẓāmeh Ḥekmat-e Ṣadrāyi* (Tehran: 'Inteshārāt-e Samt, 1385 H.S.).

'Aḥmad 'Abū Turābī, "Rūshe Shenāsiy-e Ḥekmat-e Muta'āliy-e," *Ma'rifat-e Falsafī* 4 (Qum: Mu'assasey-e 'Āmūzeshī va Pejūhashiy-e 'Imām Khumeynī, 1383 H.S.).

1981).

J. W. Morris, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

S. H. Nasr, *Sadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1987).

__________, *Spiritual Body and Celestial Earth* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-'Arba'ah*, 3rd edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1981).

__________, *Kitāb al-'Arshiyyah*, ed. by Fātin al-Labūn (Beirut: Mu'assasat at-Tārīkh al-'Arabī, 2000).

T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971).

**Theosophy of Mullā Ṣadrā**

*Roberts Avens* (19-47)

Iona College - New York

Trans. Dima Mouallem

The concept of existence and transubstantial motion constitute the core pillar of the Sadrian philosophy. Existence, in the eyes of Mullā Ṣadrā, is but one reality, single and unified, assuming varying grades and stages in terms of intensity and weakness, and perfection and deficiency. Transubstantial motion, however, influences everything in this universe but those created from separate Intelligence. Every creature in this universe takes on new form as it goes through the process of transubstantial motion rather like wearing one dress after another without casting away the previous one, transcending, thenceforth, towards higher levels of existence.

*Key terms*: Mullā Ṣadrā; the primacy of existence; levels of existence; transubstantial motion; quiddity; presence; intuition; creative immagination.

**References**

Aristotle, *Kitāb an-Nafs*, trans. 'Aḥmad Fu'ād al-'Ahwānī, ed. Georges Shaḥātah Qanawātī, 1st edn. (Cairo: Dār 'Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1949).

F. Rahmān, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1975).

F. Schuon, *Understanding Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1981).

H. Corbin, "La place de Molla Sadra Shirazi dans la philosophy iranienne," *Studia Islamica* **18** (Paris, 1962).

__________, "Le thème de la résurrection chez Molla Sadra Shirazi," *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Sevntieth Birthday* (Jerusalem, 1967).

__________, "The Question of Comparative Philosophy," *Spring* (1980).

__________, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1968).

__________, *En Islam iranien* (Gallimard, 1972).

__________, *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Tehran-Paris, 1964).

H. Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of New York Press,

__________, *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Affaires, 1997).

__________, *Three Muslim Sages* (Cambridge, 1964).

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-'Arba'ah* (Tehran, 1387 H. S.).

__________, *ash-Shawāhid ar-Rubūbiyyah*, preface by Jalāl ad-Dīn al-'Āshtiyānī (Mashhad, 1967).

__________, *Seh Resāleh 'az Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī* (Mashhad: Chāpkhāney-e Dāneshghāh-e Mashhad, 1973).

__________, *Sharḥ al-Hidāyah* (Tehran, 1313 H. L.).

Sa'īd al-Qummī, *'Asrār al-'Ibādāt*, ed. Muḥammad Bāqir as-Sabzawārī (Tehran: 'Enteshārāt-e Dāneshghāh-e Tehran, 1339 H.S.).

Shihāb ad-Dīn as-Suhrawardī, *Ḥikmat al-'Ishrāq*, in H. Corbin (ed.), *Œuvres philosophiques et mystiques* (Tehran-Paris, 1952).

## What is the Transcendent Theosophy?

*Hussein Nasr* ———————————————— (7-18)

George Washington University - USA

Trans. Fatima Muhammad Zaraket

Coming upon the term of "Transcendent Theosophy" one could depict that Mullā Ṣadrā was not the first to coin that very term, however, he was but the first to cultivate it, bestowing, as such, upon it his own understandings, concepts, and purport. In that sense, transcendent theosophy became closely intertwined with Sadrā's name. This article sets forth the core pillars upon which transcendent theosophy was established, comparing it with the schools which preceded it, namely the school of Illumination (*'ishrāq*) and Peripatetic (*mashshā'*), to access, in that event, to these pillars through the lenses of the schools preceding it.

*Key terms*: Transcendent theosophy; Mullā Ṣadrā; 'Ibn Sīnā; as-Suhrawardī; natural philosophy; metaphysics.

**References**

E. L. Fackenheim, "A Treatise on Love by Ibn Sīnā," *Medieval Studies* 7, 1945.

H. Corbin, "Configuration du temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle," *Eranos-Jahrbuch*, 1967.

__________, *Le Livres des pénétrations métaphysiques* (Tehran-Paris, 1964).

Hādī as-Sabzawārī, *Sharḥ al-Manẓūmah*, ed. Mahdī Muḥaqqiq and T. Izutzu (Tehran, 1969).

Javād Musleḥ, *Falsafey-e 'Ālī yā Ḥekmat-e Ṣadr al-Muta'allihīn* (Tehran: Dāneshghāh-e Tehran, 1377 H.L.).

S. H. Nasr, "al-Hikmat al-ilāhiyyah and Kalām," *Studia Islamica* **34**, 1971.

__________, "Condition for meaningful comparative philosophy," *Philosophy East and West*, **22**:1, Jan. 1972.

__________, "Suhrawardī," in M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol.1 (Wiesbaden, 1966 ).

__________, "the Meaning and Role of Philosophy in Islam," *Studia Islamica* **37**, 1973.

__________, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (London, 1978).

inasmuch as they are deemed to be the demand to understand civilizations, and as such one could reach to new, Islamic readings for the question of values, modernity, and civilization.

With Francois Rangeon we come upon a translation of his paper that examined the history of the term "Civil Society," returning it back to its historical roots and different metamorphosis, which lead to a core change in the implications of the meaning thereof due to time and social changes.

Then we reach upon a swift debate with Muhammad Fanaei al-Ashkuri that goes upon Shiite mysticism inasmuch as it's an esoteric dimension of religion. Dr. Muhammad mapped the importance of promoting the true mysticism vis-à-vis false mysticism that knows no shortage of coverage in certain parts of this world.

The final paper, by Ahmad Majed, maps the thinking of the late Egyptian philosopher 'Abd ar-Raḥmān Badawī, initiating from the existential philosophy he keened upon, to, at the end, bring it into fruition far afield from the traditional bosom in which it was, first, brought into fruition.

# The Issue

While the very first issue of *al-Maḥajjah* had expounded on the school of Ṣadr ad-Dīn Muḥammad b. 'Ibrāhīm ash-Shīrāzī, the gnostic, the philosopher, this issue, again, after many an issue, dedicates its pages to treat the philosophical synthesis of Mullā Ṣadrā for his synthesis is so central that it has its very implications in the realm of philosophy, whether Islamic or International. This time the issue takes a new approach, emphasizing on the core pillars upon which the school of transcendent theosophy and Sadrā's philosophical schematization was built.

Hussein Nasr commences his study upon transcendent theosophy by a detailed explanation of the history of the integration of that very term, even before Mullā Ṣadrā who, he himself, expounded upon it later on but distanced it to an ever greater degree from its pre-used meanings. Nasr, then, added that the transcendent theosophy is but a new branch emerging from the tree of the intellectual Muslim tradition, enabling Muslims, as such, to reach upon perennial truths by virtue of a very new vision of the Real. With Roberts Avens we come upon schematizing the detailed core pillars upon which Mullā Ṣadrā established his own theosophy.

Then, Ali Shirwani emphasizes upon the methodological characteristics of Mullā Ṣadrā's philosophy compared to Peripatetic and Illuminative (*'ishrāqī*) philosophy, to conclude that the school of transcendent theosophy, per se, is an independent, separate philosophical school in the strict sense of philosophy. It, truly, benefitted from previous schools, intertwining mysticism with illumination (*'ishrāq*) and demonstration in a very vivid manner. Afterwards, Rida Akbarian and Najmeh Saadat Radvar depict the question of resurrection qua Ṣadrā's philosophy as per Muhsin al-Fayḍ al-Kāshānī, Mullā Ṣadrā's most peculiar disciple.

The "Papers and Studies" section includes five studies. The very first is the second part of the celebrated Chomsky-Foucault debate on human nature, a debate which swiftly goes on from language, to science, and politics, by virtue of the encyclopedic nature of the two philosophers.

In the second paper, Shafik Jaradi outlines the accumulative values of civilization

*In the Name of Allah,*
*the All-beneficent, the All-merciful*

**Al-Mahajja**
**Issue 28 (2014)**